Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Werke 10

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse
1830

Dritter Teil
Die Philosophie des Geistes
Mit den mündlichen Zusätzen

Suhrkamp

Anhang

ENZYKLOPÄDIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN IM GRUNDRISSE
(1830)

Dritter Teil

DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES

Einleitung

§ 377

Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. *Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer *Selbsterkenntnis* nach den *partikulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens* selbst als Geistes. Ebensowenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten *Menschenkenntnis*, welche von anderen Menschen gleichfalls die *Besonderheiten*, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, – eine Kenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des *Allgemeinen*, *des* Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, *unwahren* Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum *Substantiellen*, dem Geiste selbst, nicht dringt.

Zusatz. Die Schwierigkeit der philosophischen Erkenntnis des Geistes besteht darin, daß wir es dabei nicht mehr mit der vergleichsweise abstrakten, einfachen logischen Idee, sondern mit der konkretesten, entwickeltsten Form zu tun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelangt. Auch der endliche oder subjektive Geist – nicht bloß der absolute – muß als eine Verwirklichung der Idee gefaßt werden. Die Betrachtung des Geistes ist nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den Begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d. h. eben, wenn sie den Geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift. Seinen Begriff zu erkennen gehört aber zur Natur des Geistes. Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntnis hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntnis treibende Gott ist vielmehr nichts anderes als das eigene absolute Gesetz des

Geistes. Alles Tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden. Selbst der Orientale verliert sich nicht gänzlich in dem Gegenstande seiner Anbetung. Die Griechen aber haben zuerst das, was sie sich als das Göttliche gegenüberstellten, ausdrücklich als Geist gefaßt, doch sind auch sie weder in der Philosophie noch in der Religion zur Erkenntnis der absoluten Unendlichkeit des Geistes gelangt; das Verhältnis des menschlichen Geistes zum Göttlichen ist daher bei den Griechen noch kein absolut freies. Erst das Christentum hat durch die Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der gläubigen Gemeine dem menschlichen Bewußtsein eine vollkommen freie Beziehung zum Unendlichen gegeben und dadurch die begreifende Erkenntnis des Geistes in seiner absoluten Unendlichkeit möglich gemacht.

Nur eine solche Erkenntnis verdient fortan den Namen einer philosophischen Betrachtung. Die *Selbsterkenntnis* in dem gewöhnlichen trivialen Sinn einer Erforschung der eigenen Schwächen und Fehler des Individuums hat nur für den Einzelnen – nicht für die Philosophie – Interesse und Wichtigkeit, selbst aber in bezug auf den Einzelnen um so geringeren Wert, je weniger sie sich auf die Erkenntnis der allgemeinen intellektuellen und moralischen Natur des Menschen einläßt und je mehr sie, von den Pflichten, dem wahrhaften Inhalt des Willens absehend, in ein selbstgefälliges Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm teuren Absonderlichkeiten ausartet. – Dasselbe gilt von der gleichfalls auf die Eigentümlichkeiten einzelner Geister gerichteten sogenannten *Menschenkenntnis*. Für das Leben ist diese Kenntnis allerdings nützlich und nötig, besonders in schlechten politischen Zuständen, wo nicht das Recht und die Sittlichkeit, sondern der Eigensinn, die Laune und Willkür der Individuen herrschen, – im Felde der Intrigen, wo die Charaktere nicht auf die Natur der Sache sich stützen, vielmehr durch die pfiffig benutzte Eigentümlichkeit anderer sich halten und durch dieselben ihre zufälligen Zwecke erreichen wollen. Für die Philosophie aber bleibt diese Menschenkenntnis in eben dem Grade gleichgültig, wie dieselbe sich nicht von der Betrachtung zufälliger Einzelheiten zur Auffassung großer menschlicher Charaktere zu erheben vermag, durch welche die wahrhafte Natur des Menschen in unverkümmerter Reinheit zur Anschauung gebracht wird. – Sogar nachteilig für die Wissenschaft wird jene Menschenkenntnis aber dann, wenn sie – wie in der sogenannten pragmatischen Behandlung der Geschichte ge-

schehen – , den substantiellen Charakter weltgeschichtlicher Individuen verkennend und nicht einsehend, daß Großes nur durch große Charaktere vollbracht werden kann, aus der zufälligen Eigentümlichkeit jener Heroen, aus deren vermeintlichen kleinen Absichten, Neigungen und Leidenschaften die größten Ereignisse der Geschichte abzuleiten den geistreich sein sollenden Versuch macht; ein Verfahren, bei welchem die von der göttlichen Vorsehung beherrschte Geschichte zu einem Spiele gehaltloser Tätigkeit und zufälliger Begebenheiten herabsinkt.

§ 378

Der *Pneumatologie* oder sogenannten *rationellen Psychologie* als abstrakter Verstandesmetaphysik ist bereits in der Einleitung [1. Teil, § 34] Erwähnung geschehen. Die *empirische Psychologie* hat den *konkreten* Geist zu ihrem Gegenstande und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntnis des Konkreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so daß teils jenes Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner konkreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, teils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Tätigkeiten usf. hielt und die spekulative Betrachtung daraus verbannte. – Die Bücher des *Aristoteles* über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.

Zusatz. Ebenso wie die im vorigen § besprochene, auf die unwesentlichen, einzelnen empirischen Erscheinungen des Geistes gerichtete Betrachtungsweise ist auch die im geraden Gegenteil nur mit abstrakt allgemeinen Bestimmungen, mit dem vermeintlich erscheinungslosen Wesen, dem Ansich des Geistes sich beschäftigende sogenannte *rationelle Psychologie* oder Pneumatologie von der echt spekulativen Philosophie ausgeschlossen, da diese die Gegenstände

weder aus der Vorstellung als gegebene aufnehmen, noch dieselben durch bloße Verstandeskategorien bestimmen darf, wie jene Psychologie tat, indem sie die Frage aufwarf, ob der Geist oder die Seele einfach, immateriell, Substanz sei. Bei diesen Fragen wurde der Geist als ein Ding betrachtet, denn jene Kategorien wurden dabei, nach der allgemeinen Weise des Verstandes, als ruhende, feste angesehen; so sind sie unfähig, die Natur des Geistes auszudrücken. Der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit, das Negieren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen, – nicht abstrakt einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden, – nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines notwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich, – und nicht (wie jene Psychologie meinte) ein nur in äußerlicher Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden.

In der Mitte zwischen der auf die zufällige Einzelheit des Geistes gerichteten Beobachtung und der sich nur mit dem erscheinungslosen Wesen desselben befassenden Pneumatologie steht die auf das Beobachten und Beschreiben der besonderen Geistesvermögen ausgehende *empirische Psychologie*. Aber auch diese bringt es nicht zur wahrhaften Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen, zur Erkenntnis der konkret allgemeinen Natur oder des Begriffs des Geistes und hat daher gleichfalls keinen Anspruch auf den Namen echt spekulativer Philosophie. Wie den Geist überhaupt, so nimmt die empirische Psychologie auch die besonderen Vermögen, in welche sie denselben zerlegt, als gegebene aus der Vorstellung auf, ohne durch Ableitung dieser Besonderheiten aus dem Begriff des Geistes den Beweis der Notwendigkeit zu liefern, daß im Geiste gerade diese und keine anderen Vermögen sind. – Mit diesem Mangel der Form hängt notwendig die Entgeistigung des Inhalts zusammen. Wenn in den bereits geschilderten beiden Betrachtungsweisen einerseits das Einzelne, andererseits das Allgemeine als etwas für sich Festes genommen wurde, so gelten der empirischen Psychologie auch die Besonderungen, in welche ihr der Geist zerfällt, als in ihrer Beschränktheit starre, so daß der Geist zu einem bloßen Aggregat von selbständigen Kräften wird, deren jede mit der anderen nur in Wechselwirkung, somit in äußerlicher Beziehung steht. Denn obgleich diese Psychologie auch die Forderung eines zwischen den verschiedenen Geisteskräften hervorzubringenden harmonischen Zusammenhangs macht – ein bei diesem Gegenstande häufig vorkommendes, aber ebenso unbestimmtes Schlag-

wort, wie sonst die Vollkommenheit war –, so ist damit nur eine sein sollende, nicht die ursprüngliche Einheit des Geistes ausgesprochen, noch weniger aber die Besonderung, zu welcher der Begriff des Geistes, seine an sich seiende Einheit, fortgeht, als eine notwendige und vernünftige erkannt; jener harmonische Zusammenhang bleibt daher eine sich in nichtssagenden Redensarten breitmachende leere Vorstellung, welche gegen die als selbständig vorausgesetzten Geisteskräfte zu keiner Macht gelangt.

§ 379

Das Selbstgefühl von der *lebendigen* Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbständig vorgestellten *Vermögen, Kräfte* oder, was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten *Tätigkeiten.* Noch mehr aber führen die Gegensätze, die sich sogleich darbieten, von der *Freiheit* des Geistes und von dem *Determiniertwerden* desselben, ferner von der freien Wirksamkeit der Seele im Unterschiede von der ihr äußerlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zusammenhang beider, auf das Bedürfnis, hier *zu begreifen.* Insbesondere haben die Erscheinungen des *animalischen Magnetismus* in neueren Zeiten auch in der Erfahrung die *substantielle Einheit* der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anschauung gebracht, wodurch alle die festen Verstandesunterschiede in Verwirrung gesetzt [werden] und eine spekulative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbar als notwendig gezeigt wird.

Zusatz. Alle jene in den beiden vorhergehenden Paragraphen geschilderten endlichen Auffassungen des Geistes sind teils durch die ungeheure Umgestaltung, welche die Philosophie überhaupt in neuerer Zeit erfahren hat, teils, von der empirischen Seite selbst her, durch die das endliche Denken vor den Kopf stoßenden Erscheinungen des animalischen Magnetismus verdrängt worden. – Was das erstere betrifft, so hat sich die Philosophie über die seit Wolff allgemein gewordene endliche Betrachtungsweise des nur reflektierenden Denkens – auch über das Fichtesche Stehenbleiben bei den sogenannten Tatsachen des Bewußtseins – zur Auffassung des Geistes als der sich selbst wissenden wirklichen Idee, zum Begriff des sich auf notwendige Weise in sich selbst unterscheidenden

und aus seinen Unterschieden zur Einheit mit sich zurückkehrenden lebendigen Geistes erhoben, damit aber nicht bloß die in jenen endlichen Auffassungen des Geistes herrschenden Abstraktionen des nur Einzelnen, nur Besonderen und nur Allgemeinen überwunden und zu Momenten des Begriffs, der ihre Wahrheit ist, herabgesetzt, sondern auch statt des äußerlichen Beschreibens vorgefundenen Stoffes die strenge Form des sich selbst mit Notwendigkeit entwickelnden Inhalts als die allein wissenschaftliche Methode geltend gemacht. Wenn in den empirischen Wissenschaften der Stoff als ein durch die Erfahrung gegebener von außen aufgenommen und nach einer bereits feststehenden allgemeinen Regel geordnet und in äußerlichen Zusammenhang gebracht wird, so hat dagegen das spekulative Denken jeden seiner Gegenstände und die Entwicklung derselben in ihrer absoluten Notwendigkeit aufzuzeigen. Dies geschieht, indem jeder besondere Begriff aus dem sich selbst hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logischen Idee abgeleitet wird. Die Philosophie muß daher den Geist als eine notwendige Entwicklung der ewigen Idee begreifen und dasjenige, was die besonderen Teile der Wissenschaft vom Geiste ausmacht, rein aus dem Begriffe desselben sich entfalten lassen. Wie bei dem Lebendigen überhaupt auf ideelle Weise alles schon im Keime enthalten ist und von diesem selbst, nicht von einer fremden Macht hervorgebracht wird, so müssen auch alle besonderen Formen des lebendigen Geistes aus seinem Begriffe als ihrem Keime sich hervortreiben. Unser vom Begriff bewegtes Denken bleibt dabei dem ebenfalls vom Begriff bewegten Gegenstande durchaus immanent; wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegenstandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjektiven Vorstellungen und Einfälle. Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs; seine eigene, den Widerspruch der Einfachheit und des Unterschieds in sich schließende und deswegen unruhige Natur treibt ihn, sich zu verwirklichen, den in ihm selbst nur auf ideelle Weise, d. h. in der widersprechenden Form der Unterschiedslosigkeit vorhandenen Unterschied zu einem wirklichen zu entfalten und sich durch diese Aufhebung seiner Einfachheit als eines Mangels, einer Einseitigkeit, wirklich zu dem Ganzen zu machen, von welchem er zunächst nur die Möglichkeit enthält.

Nicht minder aber als im Beginn und Fortgang seiner Entwicklung ist der Begriff im Abschließen derselben von unserer Willkür unabhängig. Bei bloß räsonierender Betrachtungsweise erscheint der Abschluß allerdings mehr oder weniger willkürlich; in der philosophischen Wissenschaft dagegen setzt der Begriff selber seinem Sichentwickeln dadurch eine Grenze, daß er sich eine ihm völlig

entsprechende Wirklichkeit gibt. Schon am Lebendigen sehen wir diese Selbstbegrenzung des Begriffs. Der Keim der Pflanze – dieser sinnlich vorhandene Begriff – schließt seine Entfaltung mit einer ihm gleichen Wirklichkeit, mit Hervorbringung des Samens. Dasselbe gilt vom Geiste; auch seine Entwicklung hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat oder, was dasselhe ist, wenn der Geist zum vollkommenen Bewußtsein seines Begriffs gelangt ist. Dies Sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende, – dies in seiner Verwirklichung Zu-sich-selber-Kommen des Begriffs erscheint aber am Geiste in einer noch vollendeteren Gestalt als am bloß Lebendigen; denn während bei diesem der hervorgebrachte Samen nicht derselbe ist mit dem, von welchem er hervorgebracht worden, ist in dem sich selbst erkennenden Geiste das Hervorgebrachte eins und dasselbe mit dem Hervorbringenden.

Nur wenn wir den Geist in dem geschilderten Prozeß der Selbstverwirklichung seines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in seiner Wahrheit (denn Wahrheit heißt eben Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit). In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht sich gegenständlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weise Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Gesetzten umgestaltet, seine Wirklichkeit noch nicht zu einer seinem Begriff gemäßen umgebildet. Die ganze Entwicklung des Geistes ist nichts anderes als sein Sichselbsterheben zu seiner Wahrheit, und die sogenannten Seelenkräfte haben keinen anderen Sinn als den, die Stufen dieser Erhebung zu sein. Durch diese Selbstunterscheidung, durch dies Sichumgestalten und durch die Zurückführung seiner Unterschiede zur Einheit seines Begriffs ist der Geist, wie ein Wahres, so ein Lebendiges, Organisches, Systematisches, und nur durch das Erkennen dieser seiner Natur ist die Wissenschaft vom Geiste gleichfalls wahr, lebendig, organisch, systematisch, – Prädikate, die weder der rationellen noch der empirischen Psychologie erteilt werden können, da jene den Geist zu einem von seiner Verwirklichung abgeschiedenen, toten Wesen macht, diese aber den lebendigen Geist dadurch abtötet, daß sie denselben in eine vom Begriff nicht hervorgebrachte und zusammengehaltene Mannigfaltigkeit selbständiger Kräfte auseinanderreißt.

Wie schon bemerkt, hat der tierische Magnetismus dazu beigetragen, die unwahre, endliche, bloß verständige Auffassung des Geistes zu verdrängen. Diese Wirkung hat jener wunderbare Zustand besonders in bezug auf die Betrachtung der Naturseite des Geistes gehabt. Wenn die sonstigen Zustände und natürlichen Bestimmungen des Geistes sowie die bewußten Tätigkeiten des-

selben wenigstens äußerlich vom Verstande aufgefaßt werden können und dieser den in ihm selbst wie in den endlichen Dingen herrschenden äußeren Zusammenhang von Ursache und Wirkung – den sogenannten natürlichen Gang der Dinge – zu fassen vermag, so zeigt sich der Verstand dagegen unfähig, an die Erscheinungen des tierischen Magnetismus auch nur zu glauben, weil in denselben das nach der Meinung des Verstandes durchaus feste Gebundensein des Geistes an Ort und Zeit sowie an den verständigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung seinen Sinn verliert und innerhalb des sinnlichen Daseins selbst die dem Verstande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geistes über das Außereinander und über dessen äußerliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt. Obgleich es nun sehr töricht wäre, in den Erscheinungen des tierischen Magnetismus eine Erhebung des Geistes sogar über seine begreifende Vernunft zu sehen und von diesem Zustande über das Ewige höhere Aufschlüsse als die von der Philosophie erteilten zu erwarten – obgleich der magnetische Zustand vielmehr für eine Krankheit und für ein Herabsinken des Geistes selbst unter das gewöhnliche Bewußtsein insofern erklärt werden muß, als der Geist in jenem Zustande sein in bestimmten Unterscheidungen sich bewegendes, der Natur sich gegenüberstellendes Denken aufgibt –, so ist doch andererseits das in den Erscheinungen jenes Magnetismus sichtbare Sichlosmachen des Geistes von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen etwas, was mit der Philosophie eine Verwandtschaft hat und das, da es mit aller Brutalität einer ausgemachten Tatsache dem Skeptizismus des Verstandes Trotz bietet, das Fortschreiten von der gewöhnlichen Psychologie zum begreifenden Erkennen der spekulativen Philosophie notwendig macht, für welche allein der tierische Magnetismus kein unbegreifliches Wunder ist.

§ 380

Die *konkrete* Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigentümliche Schwierigkeit mit sich, daß die besonderen Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht zugleich als besondere Existenzen zurück- und seinen tieferen Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußeren Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der *Sinne* auch rückwärts als Eigenschaften der *Körper* und noch freier als Elemente existieren usf. Die Bestimmungen

und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstrakteren Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstrakte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche usf., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten notwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nötig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu antizipieren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z. B. beim natürlichen Erwachen das Bewußtsein, bei der Verrücktheit den Verstand usf.).

Begriff des Geistes

§ 381

Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebensowohl als das *Subjekt* der *Begriff* ist. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben und er in dieser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur.

Zusatz. Bereits im Zusatz zu § 379 ist der Begriff des Geistes dahin angegeben worden, daß dieser die sich selbst wissende wirkliche Idee sei. Diesen Begriff hat die Philosophie, wie alle ihre sonstigen Begriffe, als notwendig zu erweisen, d. h. als Resultat

der Entwicklung des allgemeinen Begriffs oder der logischen Idee zu erkennen. Dem Geiste geht aber in dieser Entwicklung nicht nur die logische Idee, sondern auch die äußere Natur vorher. Denn das schon in der einfachen *logischen* Idee enthaltene *Erkennen* ist nur der von uns gedachte Begriff des Erkennens, nicht das für sich selbst vorhandene Erkennen, nicht der wirkliche Geist, sondern bloß dessen Möglichkeit. Der wirkliche Geist, welcher allein in der Wissenschaft vom Geiste unser Gegenstand ist, hat die äußere Natur zu seiner nächsten, wie die logische Idee zu seiner ersten Voraussetzung. Zu ihrem Endresultate muß daher die Naturphilosophie – und mittelbar die Logik – den Beweis der Notwendigkeit des Begriffs des Geistes haben. Die Wissenschaft vom Geist ihrerseits hat diesen Begriff durch seine Entwicklung und Verwirklichung zu bewähren. Was wir daher hier zu Anfang unserer Betrachtung des Geistes versicherungsweise von demselben sagen, kann nur durch die ganze Philosophie wissenschaftlich bewiesen werden. Zunächst können wir hier nichts anderes tun, als den Begriff des Geistes für die Vorstellung erläutern.
Um diesen Begriff festzusetzen, ist nötig, daß wir die Bestimmtheit angeben, durch welche die Idee als Geist ist. Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt steht zunächst die der Natur gegenüber; jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen. Als die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffs des Geistes muß die *Idealität*, d. h. das Aufheben des Andersseins der Idee, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtsein derselben bezeichnet werden, während dagegen für die logische Idee das unmittelbare, *einfache Insichsein*, für die Natur aber das *Außersichsein* der Idee das Unterscheidende ist. Eine ausführlichere Entwicklung des im Zusatz zu § 379 über die logische Idee beiläufig Gesagten liegt uns hier zu fern; notwendiger ist an dieser Stelle eine Erläuterung desjenigen, was als das Charakteristische der äußeren Natur angegeben worden ist, da zu dieser der Geist – wie schon bemerkt – seine nächste Beziehung hat.
Auch die äußere Natur, wie der Geist, ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander, ist nicht nur dem Geiste äußerlich, sondern – weil diesem, weil der das Wesen des Geistes ausmachenden an und für sich seienden Innerlichkeit – eben deshalb auch sich selber äußerlich. Dieser schon von den Griechen ausgesprochene und ihnen ganz geläufige Begriff der Natur stimmt vollkommen mit unserer gewöhnlichen Vorstellung von dieser überein. Wir wissen, daß das Natürliche räumlich und zeitlich ist, daß in der Natur Dieses neben Diesem besteht, Dieses nach Diesem folgt, –

kurz, daß alles Natürliche ins Unendliche außereinander ist; daß ferner die Materie, diese allgemeine Grundlage aller daseienden Gestaltungen der Natur, nicht bloß uns Widerstand leistet, außer unserem Geiste besteht, sondern gegen sich selber sich auseinanderhält, in konkrete Punkte, in materielle Atome sich trennt, aus denen sie zusammengesetzt ist. Die Unterschiede, zu welchen der Begriff der Natnr sich entfaltet, sind mehr oder weniger gegeneinander selbständige Existenzen; durch ihre ursprüngliche Einheit stehen sie zwar miteinander in Beziehnng, so daß keine ohne die andre begriffen werden kann, aber diese Beziehung ist eine ihnen in höherem oder geringerem Grade äußerliche. Wir sagen daher mit Recht, daß in der Natur nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit herrsche; denn diese letztere ist eben, in ihrer eigentlichsten Bedeutung, die nur innerliche und deshalb auch nur äußerliche Beziehung gegeneinander selbständiger Existenzen. So erscheinen z. B. das Licht und die Elemente als gegeneinander selbständig; so haben die Planeten, obgleich von der Sonne angezogen, trotz dieses Verhältnisses zu ihrem Zentrum den Schein der Selbständigkeit gegen dasselbe und gegeneinander, welcher Widerspruch durch die Bewegung des Planeten um die Sonne dargestellt wird. – Im Lebendigen kommt allerdings eine höhere Notwendigkeit zustande, als die im Leblosen herrschende ist. Schon in der Pflanze zeigt sich ein in die Peripherie ergossenes Zentrum, eine Konzentration der Unterschiede, ein Sich-von-innen-heraus-Entwickeln, eine sich selbst unterscheidende und aus ihren Unterschieden in der Knospe sich selbst hervorbringende Einheit, somit etwas, dem wir Trieb zuschreiben; aber diese Einheit bleibt eine unvollständige, weil der Gliederungsprozeß der Pflanze ein Außersichkommen des vegetabilischen Subjekts, jeder Teil die ganze Pflanze, eine Wiederholung derselben ist, die Glieder mithin nicht in vollkommener Unterwürfigkeit unter die Einheit des Subjekts gehalten werden. – Eine noch vollständigere Überwindung der Äußerlichkeit stellt der tierische Organismus dar; in diesem erzeugt nicht nur jedes Glied das andere, ist dessen Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, somit selbst zugleich sein Anderes, sondern das Ganze wird von seiner Einheit so durchdrungen, daß nichts in ihm als selbständig erscheint, jede Bestimmtheit zugleich eine ideelle ist, das Tier in jeder Bestimmtheit dasselbe eine Allgemeine bleibt, daß somit am tierischen Körper das Außereinander sich in seiner ganzen Unwahrheit zeigt. Durch dies Beisichsein in der Bestimmtheit, durch dies in und aus seiner Äußerlichkeit unmittelbar in sich Reflektiertsein ist das Tier für sich seiende Subjektivität und hat es Empfindung; die Empfindung ist eben diese Allgegenwart der Einheit des Tieres in allen seinen Gliedern, die jeden Eindruck

unmittelbar dem einen Ganzen mitteilen, welches im Tiere für sich zu werden beginnt. In dieser subjektiven Innerlichkeit liegt, daß das Tier durch sich selbst, von innen heraus, nicht bloß von außen bestimmt ist, d. h. daß es Trieb und Instinkt hat. Die Subjektivität des Tieres enthält einen Widerspruch und den Trieb, durch Aufhebung dieses Widerspruchs sich selbst zu erhalten; welche Selbsterhaltung das Vorrecht des Lebendigen und in noch höherem Grade das des Geistes ist. Das Empfindende ist bestimmt, hat einen Inhalt nnd damit eine Unterscheidung in sich; dieser Unterschied ist zunächst noch ein ganz ideeller, einfacher, in der Einheit des Empfindens aufgehobener; der aufgehobene, in der Einheit bestehende Unterschied ist ein Widerspruch, der dadurch aufgehoben wird, daß der Unterschied sich *als* Unterschied setzt. Das Tier wird also aus seiner einfachen Beziehung auf sich in den Gegensatz gegen die äußerliche Natur hineingetrieben. Durch diesen Gegensatz verfällt das Tier in einen neuen Widerspruch, denn nun ist der Unterschied auf eine der Einheit des Begriffs widersprechende Weise gesetzt; er muß daher ebenso aufgehoben werden wie zuerst die ununterschiedene Einheit. Diese Aufhebung des Unterschieds geschieht dadurch, daß das Tier das in der äußerlichen Natur für dasselbe Bestimmte verzehrt und durch das Verzehrte sich erhält. So ist durch Vernichtung des dem Tiere gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche einfache Beziehung auf sich und der darin enthaltene Widerspruch von neuem gesetzt. Zur wahrhaften Lösung dieses Widerspruchs ist nötig, daß das Andere, zu welchem das Tier sich verhält, diesem gleich sei. Dies findet im *Geschlechtsverhältnis* statt; hier empfindet jedes der beiden Geschlechter im anderen nicht eine fremde Äußerlichkeit, sondern sich selbst oder die beiden gemeinsame Gattung. Das Geschlechtsverhältnis ist daher der höchste Punkt der lebenden Natur; auf dieser Stufe ist sie der äußeren Notwendigkeit im vollsten Maße entnommen, da die aufeinander bezogenen unterschiedenen Existenzen nicht mehr einander äußerlich sind, sondern die Empfindung ihrer Einheit haben. Dennoch ist die tierische Seele noch nicht frei, denn sie erscheint immer als eins mit der Bestimmtheit der Empfindung oder Erregung, als an *eine* Bestimmtheit gebunden; nur in der Form der Einzelheit ist die Gattung für das Tier. Dies empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr; im Tiere ist noch nicht die Seele für die Seele, das Allgemeine als solches für das Allgemeine. Durch das im Gattungsprozeß stattfindende Aufheben der Besonderheit der Geschlechter kommt das Tier nicht zum Erzeugen der Gattung; das durch diesen Prozeß Hervorgebrachte ist wieder nur ein Einzelnes. So fällt die Natur, selbst auf der höchsten Spitze ihrer Erhebung über die Endlichkeit,

immer wieder in diese zurück und stellt auf diese Weise einen beständigen Kreislauf dar. Auch der durch den Widerspruch der Einzelheit und der Gattung notwendig herbeigeführte *Tod* bringt – da er nur die leere, selbst in der Form der unmittelbaren Einzelheit erscheinende, vernichtende Negation der Einzelheit, nicht deren erhaltende Aufhebung ist – gleichfalls nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit oder die an und für sich allgemeine Einzelheit, die sich selbst zum Gegenstande habende Subjektivität hervor. Auch in der vollendetsten Gestalt also, zu welcher die Natur sich erhebt, im tierischen Leben, gelangt der Begriff nicht zu einer seinem seelenhaften Wesen gleichen Wirklichkeit, zur völligen Überwindung der Äußerlichkeit und Endlichkeit seines Daseins. Dies geschieht erst im *Geiste*, der eben durch diese in ihm zustandekommende Überwindung sich selber von der Natur unterscheidet, so daß diese Unterscheidung nicht bloß das Tun einer äußeren Reflexion über das Wesen des Geistes ist.

Diese zum Begriff des Geistes gehörende Aufhebung der Äußerlichkeit ist das, was wir die *Idealität* desselben genannt haben. Alle Tätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Äußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist, und nur durch diese Zurückführung, durch diese Idealisierung oder Assimilation des Äußerlichen wird und ist er Geist. – Betrachten wir den Geist etwas näher, so finden wir als die erste und einfachste Bestimmung desselben die, daß er Ich ist. Ich ist ein vollkommen Einfaches, Allgemeines. Wenn wir *Ich* sagen, meinen wir wohl ein Einzelnes; da aber Jeder Ich ist, sagen wir damit nur etwas ganz Allgemeines. Die Allgemeinheit des Ich macht, daß es von allem, selbst von seinem Leben abstrahieren kann. Der Geist ist aber nicht bloß dies dem Lichte gleiche abstrakt Einfache, als welches er betrachtet wurde, wenn von der Einfachheit der Seele im Gegensatze gegen die Zusammengesetztheit des Körpers die Rede war; vielmehr ist der Geist ein trotz seiner Einfachheit in sich Unterschiedenes, denn Ich setzt sich selbst sich gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstande und kehrt aus diesem, allerdings erst abstrakten, noch nicht konkreten Unterschiede zur Einheit mit sich zurück. Dies Beisichselbstsein des Ich in seiner Unterscheidung ist die Unendlichkeit oder Idealität desselben. Diese Idealität bewährt sich aber erst in der Beziehung des Ich auf den ihm gegenüberstehenden unendlich mannigfaltigen Stoff. Indem das Ich diesen Stoff erfaßt, wird derselbe von der Allgemeinheit des Ich zugleich vergiftet und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbständiges Bestehen und erhält ein geistiges Dasein. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen wird der Geist daher aus seiner Einfachheit, aus seinem Beisichsein, so

wenig in ein räumliches Außereinander hineingerissen, daß vielmehr sein einfaches Selbst sich in ungetrübter Klarheit durch jene Mannigfaltigkeit hindurchzieht und dieselbe zu keinem selbständigen Bestehen kommen läßt.

Der Geist begnügt sich aber nicht damit, als *endlicher* Geist durch seine vorstellende Tätigkeit die Dinge in den Raum seiner Innerlichkeit zu versetzen und ihnen somit auf eine selbst noch äußerliche Weise ihre Äußerlichkeit zu nehmen, sondern als *religiöses* Bewußtsein dringt er durch die scheinbar absolute Selbständigkeit der Dinge bis zu der in ihrem Inneren wirksamen, alles zusammenhaltenden, einen, unendlichen Macht Gottes hindurch und vollendet als *philosophisches* Denken jene Idealisierung der Dinge dadurch, daß er die bestimmte Weise erkennt, wie die ihr gemeinsames Prinzip bildende ewige Idee sich in ihnen darstellt. Durch diese Erkenntnis kommt die schon im endlichen Geiste sich betätigende idealistische Natur des Geistes zu ihrer vollendeten, konkretesten Gestalt, macht sich der Geist zu der sich selbst vollkommen erfassenden wirklichen Idee und damit zum absoluten Geiste. Schon im endlichen Geiste hat die Idealität den Sinn einer in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, durch welche der Geist aus seiner Ununterschiedenheit, als der ersten Position, zu einem Anderen, zur Negation jener Position fortschreitend und vermittels der Negation jener Negation zu sich selber zurückkommend, sich als absolute Negativität, als die unendliche Affirmation seiner selbst erweist; und dieser seiner Natur gemäß haben wir den endlichen Geist erstens in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur, dann in seinem Gegensatze gegen dieselbe und zuletzt in seiner, jenen Gegensatz als einen aufgehobenen in sich enthaltenden, durch denselben vermittelten Einheit mit der Natur zu betrachten. So aufgefaßt wird der endliche Geist als Totalität, als Idee, und zwar als die für sich seiende, aus jenem Gegensatze zu sich selbst zurückkehrende wirkliche Idee erkannt. Im endlichen Geiste aber hat diese Rückkehr nur ihren Beginn, erst im absoluten Geiste wird sie vollendet; denn erst in diesem erfaßt die Idee sich – weder nur in der einseitigen Form des Begriffs oder der Subjektivität noch auch nur in der ebenso einseitigen Form der Objektivität oder der Wirklichkeit, sondern in der vollkommenen Einheit dieser ihrer unterschiedenen Momente, d. h. in ihrer absoluten Wahrheit.

Was wir im Obigen über die Natur des Geistes gesagt haben, ist etwas allein durch die Philosophie zu Erweisendes und Erwiesenes, der Bestätigung durch unser gewöhnliches Bewußtsein nicht Bedürftiges. Insofern aber unser nichtphilosophisches Denken seinerseits einer Vorstelligmachung des entwickelten Begriffs des Geistes

bedarf, kann daran erinnert werden, daß auch die christliche Theologie Gott, d.h. die Wahrheit, als Geist auffaßt und diesen nicht als ein Ruhendes, in leerer Einerleiheit Verbleibendes, sondern als ein solches betrachtet, das notwendig in den Prozeß des Sich-von-sich-selbst-Unterscheidens, des Setzens seines Anderen eingeht und erst durch dies Andere und durch die erhaltende Aufhebung – nicht durch Verlassung – desselben zu sich selber kommt. Die Theologie drückt in der Weise der Vorstellung diesen Prozeß bekanntlich so aus, daß Gott der Vater (dies einfach Allgemeine, Insichseiende), seine Einsamkeit aufgebend, die Natur (das Sichselbstäußerliche, Außersichseiende) erschafft, einen Sohn (sein anderes Ich) erzeugt, in diesem Anderen aber kraft seiner unendlichen Liebe sich selbst anschaut, darin sein Ebenbild erkennt und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt; welche nicht mehr abstrakte, unmittelbare, sondern konkrete, durch den Unterschied vermittelte Einheit der vom Vater und vom Sohne ausgehende, in der christlichen Gemeine zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende Heilige Geist ist, als welcher Gott erkannt werden muß, wenn er in seiner absoluten Wahrheit, – wenn er als an und für sich seiende wirkliche Idee und nicht entweder nur in der Form des bloßen Begriffs, des abstrakten Insichseins, oder in der ebenso unwahren Form einer mit der Allgemeinheit seines Begriffs nicht übereinstimmenden einzelnen Wirklichkeit, sondern in der vollen Übereinstimmung seines Begriffs und seiner Wirklichkeit erfaßt werden soll.

Soviel über die unterscheidenden Bestimmtheiten der äußeren Natur und des Geistes überhaupt. Durch den entwickelten Unterschied ist zugleich die Beziehung angedeutet worden, in welcher die Natur und der Geist zueinander stehen. Da diese Beziehung häufig mißverstanden wird, ist eine Erläuterung derselben hier an ihrer Stelle. Wir haben gesagt, der Geist negiere die Äußerlichkeit der Natur, assimiliere sich die Natur und idealisiere sie dadurch. Diese Idealisierung hat im endlichen, die Natur außer sich setzenden Geiste eine einseitige Gestalt; hier steht der Tätigkeit unseres Willens wie unseres Denkens ein äußerlicher Stoff gegenüber, der, gegen die Veränderung, welche wir mit ihm vornehmen, gleichgültig, die ihm dadurch zuteil werdende Idealisierung durchaus leidend erfährt. – Bei dem die Weltgeschichte hervorbringenden Geiste aber findet ein anderes Verhältnis statt. Da steht nicht mehr auf der einen Seite eine dem Gegenstande äußerliche Tätigkeit, auf der anderen ein bloß leidender Gegenstand, sondern die geistige Tätigkeit richtet sich gegen einen in sich selber tätigen Gegenstand, – gegen einen solchen, der sich zu dem, was durch jene Tätigkeit hervorgebracht werden soll, selbst heraufgearbeitet hat, so daß in

der Tätigkeit und im Gegenstande ein und derselbe Inhalt vorhanden ist. So waren z. B. das Volk und die Zeit, auf welche die Tätigkeit Alexanders und Cäsars als auf ihren Gegenstand wirkte, durch sich selber zu dem von jenen Individuen zu vollbringenden Werke fähig geworden; die Zeit schaffte sich ebensosehr jene Männer, wie sie von ihnen geschaffen wurde; diese waren ebenso die Werkzeuge des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Taten diente. – Dem soeben geschilderten Verhältnis ähnlich ist die Weise, wie der philosophierende Geist sich zur äußeren Natur verhält. Das philosophische Denken erkennt nämlich, daß die Natur nicht bloß von uns idealisiert wird, daß das Außereinander derselben nicht ein für sie selber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches ist, sondern daß die der Natur innewohnende ewige Idee oder, was das nämliche ist, der in ihrem Inneren arbeitende an sich seiende Geist selber die Idealisierung, die Aufhebung des Außereinander bewirkt, weil diese Form seines Daseins mit der Innerlichkeit seines Wesens in Widerspruch steht. Die Philosophie hat also gewissermaßen nur zuzusehen, wie die Natur selber ihre Äußerlichkeit aufhebt, das Sichselbstäußerliche in das Zentrum der Idee zurücknimmt oder dies Zentrum im Äußerlichen hervortreten läßt, den in ihr verborgenen Begriff von der Decke der Äußerlichkeit befreit und damit die äußerliche Notwendigkeit überwindet. Dieser Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit ist nicht ein einfacher, sondern ein Stufengang von vielen Momenten, deren Darstellung die Naturphilosophie ausmacht. Auf der höchsten Stufe dieser Aufhebung des Außereinander – in der Empfindung – kommt der in der Natur gefangengehaltene an sich seiende Geist zum Beginn des Fürsichseins und damit der Freiheit. Durch dies selbst noch mit der Form der Einzelheit und Äußerlichkeit, folglich auch der Unfreiheit behaftete Fürsichsein wird die Natur über sich hinaus zum Geiste als solchem, d. h. zu dem durch das Denken in der Form der Allgemeinheit für sich seienden, wirklich freien Geiste fortgetrieben.
Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt aber schon, daß das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Setzende, der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt und dieser das absolut Erste. Der an und für sich seiende Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor und ist die Wahrheit sowohl jener als dieser, d. h. die wahre Gestalt des nur in sich und

des nur außer sich seienden Geistes. Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sei, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser sozusagen die souveräne Undankbarkeit hat, dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisieren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbständig zu machen. – In dem Gesagten liegt schon, daß der Übergang der Natur zum Geiste nicht ein Übergang zu etwas durchaus anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist. Ebensowenig wird aber durch diesen Übergang der bestimmte Unterschied der Natur und des Geistes aufgehoben, denn der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor. Wenn § 222 gesagt wurde, der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit sei das Hervorgehen des Geistes, so ist dies Hervorgehen nicht fleischlich, sondern geistig, nicht als ein natürliches Hervorgehen, sondern als eine Entwicklung des Begriffs zu verstehen, welcher die Einseitigkeit der nicht zu adäquater Verwirklichung kommenden, vielmehr im Tode sich als negative Macht gegen jene Wirklichkeit erweisenden Gattung und die jener gegenüberstehende Einseitigkeit des an die Einzelheit gebundenen tierischen Daseins in der an und für sich allgemeinen Einzelheit oder, was dasselbe, in dem auf allgemeine Weise für sich seienden Allgemeinen aufhebt, welches der Geist ist.

Die Natur als solche kommt in ihrer Selbstverinnerlichung nicht zu diesem Fürsichsein, zum Bewußtsein ihrer selbst; das Tier, die vollendetste Form dieser Verinnerlichung, stellt nur die geistlose Dialektik des Übergehens von einer einzelnen, seine ganze Seele ausfüllenden Empfindung zu einer anderen, ebenso ausschließlich in ihm herrschenden einzelnen Empfindung dar; erst der Mensch erhebt sich über die Einzelheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zum Erfassen seiner Subjektivität, seines Ichs, – mit einem Worte: erst der Mensch ist der denkende Geist und dadurch, und zwar allein dadurch, wesentlich von der Natur unterschieden. Was der Natur als solcher angehört, liegt hinter dem Geiste; er hat zwar in sich selbst den ganzen Gehalt der Natur, aber die Naturbestimmungen sind am Geiste auf eine durchaus andere Weise als in der äußeren Natur.

§ 382

Das *Wesen* des Geistes ist deswegen formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung *kann* er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit, seinem Dasein

selbst abstrahieren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen *Schmerz* ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte für sich seiende Allgemeinheit in sich.

Zusatz. Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für sich seiende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff. In dieser in ihm vorhandenen Einheit des Begriffs und der Objektivität besteht zugleich seine Wahrheit und seine Freiheit. Die Wahrheit macht den Geist, wie schon Christus gesagt hat, frei; die Freiheit macht ihn wahr. Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, – kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Überwindung zur Wirklichkeit. Der Geist kann aus seiner abstrakten für sich seienden Allgemeinheit, aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem Geiste nicht bloß möglich, sondern notwendig, weil er durch das Andere und durch Aufhebung desselben dahin kommt, sich als dasjenige zu bewähren und in der Tat dasjenige zu sein, was er seinem Begriffe nach sein soll, nämlich die Idealität des Äußerlichen, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrende Idee oder, abstrakter ausgedrückt, das sich selbst unterscheidende und in seinem Unterschiede bei und für sich seiende Allgemeine. Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des *Schmerzes.* Der Schmerz ist daher nicht von außen an den Geist gekommen, wie man sich einbildete, wenn man die Frage aufwarf, auf welche Weise der Schmerz in die Welt gekommen sei. Ebensowenig wie der Schmerz kommt das *Böse*, das Negative des an und für sich seienden unendlichen Geistes, von außen an den Geist; es ist im Gegenteil nichts anderes als der sich auf die Spitze seiner Einzelheit stellende Geist. Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, in diesem Sichlosreißen von der Wurzel seiner an sich seienden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei. Das der äußeren Natur Angehörende geht durch den Widerspruch unter; würde z. B. in das Gold eine andere spezifische Schwere gesetzt, als es hat, so müßte es als Gold untergehen. Der

Geist aber hat die Kraft, sich im Widerspruche, folglich im Schmerz (sowohl über das Böse wie über das Üble) zu erhalten. Die gewöhnliche Logik irrt daher, indem sie meint, der Geist sei ein den Widerspruch gänzlich von sich Ausschließendes. Alles Bewußtsein enthält vielmehr eine Einheit und eine Getrenntheit, somit einen Widerspruch; so ist z. B. die Vorstellung des Hauses ein meinem Ich völlig Widersprechendes und dennoch von diesem Ertragenes. Der Widerspruch wird aber vom Geiste ertragen, weil dieser keine Bestimmung in sich hat, die er nicht als eine von ihm gesetzte und folglich als eine solche wüßte, die er auch wieder aufheben kann. Diese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist aber nur an sich, dem Begriffe oder der Möglichkeit nach, noch nicht der Wirklichkeit nach frei; die wirkliche Freiheit ist also nicht etwas unmittelbar im Geiste Seiendes, sondern etwas durch seine Tätigkeit Hervorzubringendes. So als den Hervorbringer seiner Freiheit haben wir in der Wissenschaft den Geist zu betrachten. Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar; eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden.

§ 383

Diese Allgemeinheit ist auch sein *Dasein*. Als für sich seiend ist das Allgemeine sich *besondernd* und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die *Manifestation*. Er ist nicht irgendeine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Äußerung oder Äußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so daß er nicht *etwas* offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute *Wirklichkeit*.

Zusatz. Wir haben früher die unterscheidende Bestimmtheit des Geistes in die *Idealität*, in das Aufheben des Andersseins der Idee gesetzt. Wenn nun in dem obenstehenden § 383 »die Manifestation« als die Bestimmtheit des Geistes angegeben wird, so ist dies keine neue, keine zweite Bestimmung desselben, sondern nur eine Entwicklung der früher besprochenen. Denn durch Aufhebung ihres Andersseins wird die logische Idee oder der an sich seiende Geist für sich, d. h. sich offenbar. Der für sich seiende Geist oder

der Geist als solcher ist also – im Unterschiede von dem sich selber unbekannten, nur uns offenbaren, in das Außereinander der Natur ergossenen, an sich seienden Geiste – das nicht bloß einem Anderen, sondern sich selber Sichoffenbarende oder, was auf dasselbe hinauskommt, das in seinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe seine Offenbarung Vollbringende. Diese Bestimmung kommt dem Geiste als solchem zu; sie gilt daher von demselben nicht nur, insofern er sich einfach auf sich bezieht, sich selbst zum Gegenstande habendes Ich ist, sondern auch insofern er aus seiner abstrakten für sich seienden Allgemeinheit heraustritt, eine bestimmte Unterscheidung, ein Anderes als er ist, in sich selbst setzt; denn der Geist verliert sich nicht in diesem Anderen, erhält und verwirklicht sich vielmehr darin, prägt darin sein Inneres aus, macht das Andere zu einem ihm entsprechenden Dasein, kommt also durch diese Aufhebung des Anderen, des bestimmten wirklichen Unterschiedes, zum konkreten Fürsichsein, zum bestimmten Sichoffenbarwerden. Der Geist offenbart daher im Anderen nur sich selber, seine eigene Natur; diese besteht aber in der Selbstoffenbarung. Das Sichselbstoffenbaren ist daher selbst der Inhalt des Geistes und nicht etwa nur eine äußerlich zum Inhalt desselben hinzukommende Form; durch seine Offenbarung offenbart folglich der Geist nicht einen von seiner Form verschiedenen Inhalt, sondern seine, den ganzen Inhalt des Geistes ausdrückende Form, nämlich seine Selbstoffenbarung. Form und Inhalt sind also im Geiste miteinander identisch. Gewöhnlich stellt man sich allerdings das Offenbaren als eine leere Form vor, zu welcher noch ein Inhalt von außen hinzukommen müsse, und versteht dabei unter Inhalt ein Insichseiendes, ein Sich-in-sich-Haltendes, unter der Form dagegen die äußerliche Weise der Beziehung des Inhalts auf Anderes. In der spekulativen Logik wird aber bewiesen, daß in Wahrheit der Inhalt nicht bloß ein Insichseiendes, sondern ein durch sich selbst mit Anderem in Beziehung Tretendes ist, wie umgekehrt in Wahrheit die Form nicht bloß als ein Unselbständiges, dem Inhalte Äußerliches, sondern vielmehr als dasjenige gefaßt werden muß, was den Inhalt zum Inhalt, zu einem Insichseienden, zu einem von Anderem Unterschiedenen macht. Der wahrhafte Inhalt enthält also in sich selbst die Form, und die wahrhafte Form ist ihr eigener Inhalt. Den Geist aber haben wir als diesen wahrhaften Inhalt und als diese wahrhafte Form zu erkennen. – Um diese im Geiste vorhandene Einheit der Form und des Inhalts, der Offenbarung und des Geoffenbarten, für die Vorstellung zu erläutern, kann an die Lehre der christlichen Religion erinnert werden. Das Christentum sagt, Gott habe sich durch Christus, seinen eingeborenen Sohn, geoffenbart. Diesen Satz

faßt die Vorstellung zunächst so auf, als ob Christus nur das Organ dieser Offenbarung, als ob das auf diese Weise Geoffenbarte ein Anderes als das Offenbarende sei. Jener Satz hat aber in Wahrheit vielmehr *den* Sinn, Gott habe geoffenbart, daß seine Natur darin besteht, einen Sohn zu haben, d. h. sich zu unterscheiden, zu verendlichen, in seinem Unterschiede aber bei sich selbst zu bleiben, im Sohne sich selber anzuschauen und zu offenbaren und durch diese Einheit mit dem Sohne, durch dies Fürsichsein im Anderen, absoluter Geist zu sein, so daß der Sohn nicht das bloße Organ der Offenbarung, sondern selbst der Inhalt der Offenbarung ist.
Ebenso wie der Geist die Einheit der Form und des Inhalts darstellt, ist er auch die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Wir verstehen unter dem Möglichen überhaupt das noch Innerliche, noch nicht zur Äußerung, zur Offenbarung Gekommene. Nun haben wir aber gesehen, daß der Geist als solcher nur ist, insofern er sich selber sich offenbart. Die Wirklichkeit, die eben in seiner Offenbarung besteht, gehört daher zu seinem Begriffe. Im endlichen Geiste kommt allerdings der Begriff des Geistes noch nicht zu seiner absoluten Verwirklichung; der absolute Geist aber ist die absolute Einheit der Wirklichkeit und des Begriffs oder der Möglichkeit des Geistes.

§ 384

Das *Offenbaren*, welches als das Offenbaren der *abstrakten* Idee unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, *Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt.

Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. – Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. – Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion

ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung *gegeben* und was *an sich* das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

Zusatz. Das Sichoffenbaren ist eine dem Geiste überhaupt zukommende Bestimmung; dasselbe hat aber *drei* unterschiedene Formen. Die *erste* Weise, wie der an sich seiende Geist oder die logische Idee sich offenbart, besteht in dem Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelten Daseins. Dies Umschlagen ist das Werden der Natur. Auch die Natur ist ein Gesetztes; aber ihr Gesetztsein hat die Form der Unmittelbarkeit, des Seins außer der Idee. Diese Form widerspricht der Innerlichkeit der sich selbst setzenden, aus ihren Voraussetzungen sich selber hervorbringenden Idee. Die Idee oder der in der Natur schlafende ansichseiende Geist hebt deshalb die Äußerlichkeit, Vereinzelung und Unmittelbarkeit der Natur auf, schafft sich ein seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemäßes Dasein und wird dadurch der in sich reflektierte, für sich seiende, selbstbewußte, erwachte Geist oder der Geist als solcher. – Hiermit ist die *zweite* Form der Offenbarung des Geistes gegeben. Auf dieser Stufe stellt der nicht mehr in das Außereinander der Natur ergossene Geist sich als das Fürsichseiende, Sichoffenbare, der bewußtlosen, ihn ebensosehr verhüllenden wie offenbarenden Natur gegenüber, macht dieselbe sich zum Gegenstande, reflektiert über sie, nimmt die Äußerlichkeit der Natur in seine Innerlichkeit zurück, idealisiert die Natur und wird so in seinem Gegenstande für sich. Aber dies erste Fürsichsein des Geistes ist selbst noch ein unmittelbares, abstraktes, nicht absolutes; durch dasselbe wird das Außersichselbstsein des Geistes nicht absolut aufgehoben. Der erwachende Geist erkennt hier noch nicht seine Einheit mit dem in der Natur verborgenen an sich seienden Geiste, steht daher zur Natur in äußerlicher Beziehung, erscheint nicht als alles in allem, sondern nur als die eine Seite des Verhältnisses, ist zwar in seinem Verhältnis zu Anderem auch in sich reflektiert und somit Selbstbewußtsein, läßt aber diese Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins noch als eine so äußerliche, leere, oberflächliche bestehen, daß das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein zugleich auch noch außereinanderfallen und daß der Geist, trotz seines Beisichselbstseins, zugleich nicht bei sich selber, sondern bei einem Anderen ist und seine Einheit mit dem im Anderen wirksamen

ansichseienden Geiste noch nicht für ihn wird. Der Geist setzt hier die Natur als ein Insichreflektiertes, als seine Welt, nimmt der Natur die Form eines gegen ihn Anderen, macht das ihm gegenüberstehende Andere zu einem von ihm Gesetzten; zugleich aber bleibt dies Andere noch ein von ihm Unabhängiges, ein unmittelbar Vorhandenes, vom Geiste nicht Gesetztes, sondern nur Vorausgesetztes, also ein solches, dessen Gesetztwerden dem reflektierenden Denken vorhergeht. Das Gesetztsein der Natur durch den Geist ist auf diesem Standpunkte somit noch kein absolutes, sondern nur ein im reflektierenden Bewußtsein zustande kommendes; die Natur wird daher noch nicht als nur durch den unendlichen Geist bestehend, als seine Schöpfung begriffen. Der Geist hat folglich hier noch eine Schranke an der Natur und ist eben durch diese Schranke endlicher Geist. – Diese Schranke wird nun vom absoluten Wissen aufgehoben, welches die *dritte* und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist. Auf dieser Stufe verschwindet der Dualismus einer selbständigen Natur oder des in das Außereinander ergossenen Geistes einerseits und des erst für sich zu werden beginnenden, aber seine Einheit mit jenem noch nicht begreifenden Geistes andererseits. Der absolute Geist erfaßt sich als selber das Sein setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dies Andere jeden Schein der Selbständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen aufhört, eine Schranke für ihn zu sein, und nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichsein, zur absoluten Einheit seines Ansichseins und seines Fürsichseins, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt.

Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist, welchen wir soeben als die dritte Form des Offenbarens bezeichnet haben. Wie wir in der Wissenschaft von den geschilderten unvollkommenen Formen der Offenbarung des Geistes zur höchsten Form derselben fortschreiten, so stellt auch die Weltgeschichte eine Reihe von Auffassungen des Ewigen dar, an deren Schluß erst der Begriff des absoluten Geistes hervortritt. Die orientalischen Religionen, auch die jüdische, bleiben noch beim abstrakten Begriff Gottes und des Geistes stehen, was sogar die nur von Gott dem Vater wissen wollende Aufklärung tut; denn Gott der Vater für sich ist das in sich Verschlossene, Abstrakte, also noch nicht der geistige, noch nicht der wahrhaftige Gott. In der griechischen Religion hat Gott allerdings angefangen, auf bestimmte Weise offenbar zu werden. Die Darstellung der griechischen Götter hatte zum Gesetz die Schönheit, die zum Geistigen gesteigerte Natur.

Das Schöne bleibt nicht ein abstrakt Ideelles, sondern in seiner Idealität ist es zugleich vollkommen bestimmt, individualisiert. Die griechischen Götter sind jedoch zunächst nur für die sinnliche Anschauung oder auch für die Vorstellung dargestellt, noch nicht im Gedanken aufgefaßt. Das sinnliche Element aber kann die Totalität des Geistes nur als ein Außereinander, als einen Kreis individueller geistiger Gestalten darstellen; die alle diese Gestalten zusammenfassende Einheit bleibt daher eine den Göttern gegenüberstehende, ganz unbestimmte fremde Macht. Erst durch die christliche Religion ist die in sich selber unterschiedene eine Natur Gottes, die Totalität des göttlichen Geistes in der Form der Einheit geoffenbart worden. Diesen in der Weise der Vorstellung gegebenen Inhalt hat die Philosophie in die Form des Begriffs oder des absoluten Wissens zu erheben, welches, wie gesagt, die höchste Offenbarung jenes Inhalts ist.

Einteilung

§ 385

Die Entwicklung des Geistes ist, daß er

I. in der Form der *Beziehung auf sich selbst ist*, innerhalb seiner ihm die *ideelle* Totalität der Idee [wird], d. i. daß das, was sein Begriff ist, für ihn wird und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein, – *subjektiver Geist*;

II. in der Form der *Realität* als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten *Welt* [ist], in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist, – *objektiver Geist*;

III. *in an und für sich seiender* und ewig sich hervorbringender *Einheit* der Objektivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs [ist], der Geist in seiner absoluten Wahrheit, – *der absolute Geist*.

Zusatz. Der Geist ist immer Idee; zunächst aber ist er nur der *Begriff* der Idee oder die Idee in ihrer Unbestimmtheit, in der abstraktesten Weise der Realität, d. h. in der Weise des Seins. Im Anfange haben wir nur die ganz allgemeine, unentwickelte Bestimmung des Geistes, nicht schon das Besondre desselben; dies bekommen wir erst, wenn wir von einem zu anderem übergehen, denn das Besondere enthält Eines und ein Anderes; diesen Über-

gang haben wir aber eben zu Anfang noch nicht gemacht. Die Realität des Geistes ist also zunächst noch eine ganz allgemeine, nicht besonderte; die Entwicklung dieser Realität wird erst durch die ganze Philosophie des Geistes vollendet. Die noch ganz abstrakte, unmittelbare Realität ist aber die Natürlichkeit, die Ungeistigkeit. Aus diesem Grunde ist das Kind noch in der Natürlichkeit befangen, hat nur natürliche Triebe, ist noch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit oder dem Begriffe nach geistiger Mensch. Die erste Realität des Begriffs des Geistes muß demnach, eben weil sie noch eine abstrakte, unmittelbare, der Natürlichkeit angehörende ist, als die dem Geiste unangemessenste bezeichnet, die wahrhafte Realität aber als die Totalität der entwickelten Momente des Begriffs bestimmt werden, welcher die Seele, die Einheit dieser Momente bleibt. Zu dieser Entwicklung seiner Realität geht der Begriff des Geistes notwendig fort, denn die Form der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, welche seine Realität zunächst hat, ist eine ihm widersprechende; das unmittelbar im Geist vorhanden zu sein Scheinende ist nicht ein wahrhaft Unmittelbares, sondern an sich ein Gesetztes, Vermitteltes. Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selber voraussetzt, aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt er *als* Geist hervor. Man kann daher nicht mit dem Geiste als solchem, sondern muß von seiner unangemessensten Realität anfangen. Der Geist *ist* zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, daß er dies ist. Nicht er selber hat zu Anfang schon seinen Begriff erfaßt, sondern nur wir, die wir ihn betrachten, sind es, die seinen Begriff erkennen. Daß der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, dies macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich selber weiß. Zunächst ist er nur an sich Geist; sein Fürsichwerden bildet seine Verwirklichung. Für sich aber wird er nur dadurch, daß er sich besondert, sich bestimmt oder sich zu seiner Voraussetzung, zu dem Anderen seiner selber macht, sich zunächst auf dies Andere als auf seine Unmittelbarkeit bezieht, dasselbe aber als Anderes aufhebt. Solange der Geist in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht, ist er nur der *subjektive,* der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist. Die ganze Tätigkeit des subjektiven Geistes geht aber darauf aus, sich als sich selbst zu erfassen, sich als Idealität seiner unmittelbaren Realität zu erweisen. Hat er sich zum Fürsichsein gebracht, so ist er nicht mehr bloß subjektiver, sondern *objektiver* Geist. Während der subjektive Geist wegen seiner Beziehung auf ein Anderes noch unfrei oder, was dasselbe, nur *an sich* frei ist, kommt im objektiven

Geiste die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem zum Dasein. Der objektive Geist ist Person und hat als solche im Eigentum eine Realität seiner Freiheit; denn im Eigentum wird die Sache als das, was sie ist, nämlich als ein Unselbständiges und als ein solches gesetzt, das wesentlich nur die Bedeutung hat, die Realität des freien Willens einer Person und darum für jede andere Person ein Unantastbares zu sein. Hier sehen wir eih Subjektives, das sich frei weiß, und zugleich eine äußerliche Realität dieser Freiheit; der Geist kommt daher hier zum Fürsichsein, die Objektivität des Geistes zu ihrem Rechte. So ist der Geist aus der Form der bloßen Subjektivität herausgetreten. Die volle Verwirklichung jener im Eigentum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, die Vollendung der Realisation des Begriffs des objektiven Geistes wird aber erst im Staate erreicht, in welchem der Geist seine Freiheit zu einer von ihm gesetzten Welt, zur sittlichen Welt entwickelt. Doch auch diese Stufe muß der Geist überschreiten. Der Mangel dieser Objektivität des Geistes besteht darin, daß sie nur eine gesetzte ist. Die Welt muß vom Geiste wieder frei entlassen, das vom Geist Gesetzte zugleich als ein unmittelbar Seiendes gefaßt werden. Dies geschieht auf der *dritten* Stufe des Geistes, auf dem Standpunkt des *absoluten* Geistes, d. h. der Kunst, der Religion und der Philosophie.

§ 386

Die zwei ersten Teile der *Geisteslehre* befassen den *endlichen* Geist. Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier die Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs und der Realität mit der Bestimmung, daß sie das Scheinen innerhalb seiner ist, – ein Schein, den *an sich* der Geist sich als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben *für sich* die Freiheit als *sein* Wesen zu haben und zu wissen, d. i. schlechthin *manifestiert* zu sein. Die verschiedenen Stufen dieser Tätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das *Vorfinden* einer Welt als einer vorausgesetzten, das *Erzeugen* derselben als eines von ihm Gesetzten und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, – einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.

Die Bestimmung der *Endlichkeit* wird vornehmlich vom *Verstande* in der Beziehung auf den Geist und die *Vernunft* fixiert; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den *Standpunkt* der Endlichkeit als einen *letzten* festzuhalten, sowie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben, über ihn hinausgehen zu wollen. – Es ist aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche *Bescheidenheit* des Denkens, welche das *Endliche* zu einem schlechthin Festen, einem *Absoluten* macht, und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehenzubleiben. Die Bestimmung der *Endlichkeit* ist längst an ihrem Orte, in der Logik [1. Teil, § 94], beleuchtet und erörtert worden; diese ist dann ferner für die weiter bestimmten, aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philosophie für die konkreten Formen derselben, nur dies Aufzeigen, daß das Endliche nicht *ist,* d. i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein *Übergehen* und *Übersichhinausgehen ist.* – Dieses Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein *Anderes* und in einem Anderen zu haben; der Geist aber, der Begriff und das *an sich* Ewige, ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eitlen in sich selbst zu vollbringen. – Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eitlen, des Endlichen, gegen das Wahre und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wird sich in der Entwicklung des Geistes selbst als seine höchste Vertiefung in seine Subjektivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das *Böse,* ergeben.

Zusatz. Der subjektive und der objektive Geist sind noch endlich. Es ist aber notwendig zu wissen, welchen Sinn die Endlichkeit des Geistes hat. Gewöhnlich stellt man sich dieselbe als eine absolute Schranke vor, – als eine feste Qualität, nach deren Wegnahme der Geist aufhörte, Geist zu sein; wie das Wesen der natürlichen Dinge an eine bestimmte Qualität gebunden ist, wie zum Beispiel

das Gold nicht von seiner spezifischen Schwere getrennt werden, dies und jenes Tier nicht ohne Klauen, ohne Schneidezähne usw. sein kann. In Wahrheit aber darf die Endlichkeit des Geistes nicht als eine feste Bestimmung betrachtet, sondern muß als ein bloßes Moment erkannt werden; denn der Geist ist, wie schon früher gesagt, wesentlich die Idee in der Form der Idealität, d. h. des Negiertseins des Endlichen. Das Endliche hat also im Geiste nur die Bedeutung eines Aufgehobenen, nicht die eines Seienden. Die eigentliche Qualität des Geistes ist daher vielmehr die wahrhafte Unendlichkeit, d. h. diejenige Unendlichkeit, welche dem Endlichen nicht einseitig gegenübersteht, sondern in sich selber das Endliche als ein Moment enthält. Es ist deshalb ein leerer Ausdruck, wenn man sagt: Es gibt endliche Geister. Der Geist als Geist *ist* nicht endlich, er *hat* die Endlichkeit in sich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene. Die hier nicht genauer zu erörternde echte Bestimmung der Endlichkeit muß dahin angegeben werden, daß das Endliche eine ihrem Begriffe nicht gemäße Realität ist. So ist die Sonne ein Endliches, da sie nicht ohne Anderes gedacht werden kann, – da zur Realität ihres Begriffs nicht bloß sie selbst, sondern das ganze Sonnensystem gehört. Ja, das ganze Sonnensystem ist ein Endliches, weil jeder Himmelskörper in ihm gegen den anderen den Schein der Selbständigkeit hat, folglich diese gesamte Realität ihrem Begriff noch nicht entspricht, noch nicht dieselbe Idealität darstellt, welche das Wesen des Begriffes ist. Erst die Realität des *Geistes* ist selber Idealität, erst im Geiste findet also absolute Einheit des Begriffs und der Realität, somit die wahrhafte Unendlichkeit statt. Schon daß wir von einer Schranke wissen, ist Beweis unseres Hinausseins über dieselbe, unserer Unbeschränktheit. Die natürlichen Dinge sind eben darum endlich, weil ihre Schranke nicht für sie selber, sondern nur für uns vorhanden ist, die wir dieselben miteinander vergleichen. Zu einem Endlichen machen wir uns dadurch, daß wir ein Anderes in unser Bewußtsein aufnehmen. Aber eben indem wir von diesem Anderen wissen, sind wir über diese Schranke hinaus. Nur der Unwissende ist beschränkt, denn er weiß nicht von seiner Schranke; wer dagegen von der Schranke weiß, der weiß von ihr nicht als von einer Schranke seines Wissens, sondern als von einem Gewußten, als von einem zu seinem Wissen Gehörenden. Nur das Ungewußte wäre eine Schranke des Wissens; die gewußte Schranke dagegen ist keine Schranke desselben; von seiner Schranke wissen heißt daher, von seiner Unbeschränktheit wissen. Wenn aber der Geist für unbeschränkt, für wahrhaft unendlich erklärt wird, so soll damit nicht gesagt sein, daß die Schranke ganz und gar nicht im Geiste sei; vielmehr haben wir zu erkennen, daß der Geist sich bestim-

men, somit verendlichen, beschränken muß. Aber der Verstand hat unrecht, diese Endlichkeit als eine starre, – den Unterschied der Schranke und der Unendlichkeit als einen absolut festen zu betrachten und demgemäß zu behaupten, der Geist sei *entweder* beschränkt *oder* unbeschränkt. Die Endlichkeit, wahrhaft aufgefaßt, ist, wie gesagt, in der Unendlichkeit, die Schranke im Unbeschränkten enthalten. Der Geist ist daher *sowohl* unendlich *als* endlich und *weder* nur das eine *noch* nur das andere; er bleibt in seiner Verendlichung unendlich, denn er hebt die Endlichkeit in sich auf; nichts ist in ihm ein Festes, ein Seiendes, alles vielmehr nur ein Ideelles, ein nur Erscheinendes. So muß Gott, weil er Geist ist, sich bestimmen, Endlichkeit in sich setzen (sonst wäre er nur eine tote, leere Abstraktion); da aber die Realität, die er sich durch sein Sichbestimmen gibt, eine ihm vollkommen gemäße ist, wird Gott durch dieselbe nicht zu einem Endlichen. Die Schranke *ist* also nicht in Gott und im Geiste, sondern sie wird vom Geiste nur gesetzt, um aufgehoben zu werden. Nur momentan kann der Geist in einer Endlichkeit zu bleiben scheinen; durch seine Idealität ist er über dieselbe erhaben, weiß er von der Schranke, daß sie keine feste Schranke ist. Daher geht er über dieselbe hinaus, befreit sich von ihr, und diese Befreiung ist nicht, wie der Verstand meint, eine niemals vollendete, eine ins Unendliche immer nur erstrebte, sondern der Geist entreißt sich diesem Progreß ins Unendliche, befreit sich absolut von der Schranke, von seinem Anderen, und kommt somit zum absoluten Fürsichsein, macht sich wahrhaft unendlich.

Erste Abteilung der Philosophie des Geistes
Der subjektive Geist

§ 387

Der Geist, in seiner Idealität sich entwickelnd, ist der Geist als *erkennend*. Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§ 223), sondern wie der *konkrete* Geist sich zu demselben bestimmt.

Der subjektive Geist ist:

A. *An sich* oder *unmittelbar*; so ist er *Seele* oder *Naturgeist*; – Gegenstand der

Anthropologie.

B. *Für sich* oder *vermittelt*, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes; der Geist im *Verhältnis* oder Besonderung; *Bewußtsein*, – der Gegenstand der

Phänomenologie des Geistes.

C. *Der sich in sich bestimmende Geist*, als Subjekt für sich, der Gegenstand der

Psychologie.

In der *Seele erwacht* das *Bewußtsein*; das Bewußtsein *setzt sich als Vernunft*, die unmittelbar zur sich wissenden Vernunft erwacht ist, welche sich durch ihre Tätigkeit zur Objektivität, zum Bewußtsein ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die *Bestimmtheit*, die an ihm vorkommt, *Fortgang* der *Entwicklung* ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und, in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem *Ziele* zu, sich zu dem zu machen und *für sich* zu werden das, was er *an sich* ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Prozeß, und das Produkt derselben [ist], daß *für den* Geist (d. i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben *an sich* oder damit nur *für uns* war. – Die psychologische, sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt an, erzählungs-

weise, was der Geist oder die Seele *ist*, was ihr *geschieht*, was sie *tut*; so daß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als *Äußerungen* zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie *ist*, – in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtsein darüber, daß die *Äußerung* dessen, was sie *ist*, im Begriffe dasselbe *für sie* setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. – Von dem hier zu betrachtenden Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich *nur* auf die *einzelnen* Subjekte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines [Sich-] Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

Zusatz. In § 385 ist der Geist in seine drei Hauptformen, den subjektiven, den objektiven und den absoluten Geist unterschieden und zugleich die Notwendigkeit des Fortgangs von dem ersten zu dem zweiten und von diesem zum dritten angedeutet worden. Wir haben diejenige Form des Geistes, welche wir zuerst betrachten müssen, den *subjektiven* Geist genannt, weil der Geist hier noch in seinem unentwickelten Begriffe ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat. In dieser seiner Subjektivität ist der Geist aber zugleich objektiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebung er erst für sich wird, zu sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjektivität gelangt. Man könnte daher ebensowohl sagen, der Geist sei zunächst objektiv und solle subjektiv werden, wie umgekehrt, er sei erst subjektiv und habe sich objektiv zu machen. Der Unterschied des subjektiven und des objektiven Geistes ist folglich nicht als ein starrer anzusehen. Schon im Anfang haben wir den Geist nicht als bloßen Begriff, als ein bloß Subjektives, sondern als Idee, als eine Einheit des Subjektiven und Objektiven zu fassen, und jeder Fortgang von diesem Anfange ist ein Hinausgehen über die erste einfache Subjektivität des Geistes, ein Fortschritt in der Entwicklung der Realität oder Objektivität desselben. Diese Entwicklung bringt eine Reihe von Gestaltungen hervor, die zwar von der Empirie

angegeben werden müssen, in der philosophischen Betrachtung aber nicht äußerlich nebeneinandergestellt bleiben dürfen, sondern als der entsprechende Ausdruck einer notwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen sind und für das philosophische Denken nur insofern Interesse haben, als sie eine solche Reihe von Begriffen ausdrücken. – Zunächst können wir nun aber die unterschiedenen Gestaltungen des subjektiven Geistes nur versicherungsweise angeben; erst durch die bestimmte Entwicklung desselben wird deren Notwendigkeit hervortreten.
Die drei Hauptformen des subjektiven Geistes sind 1. die *Seele,* 2. das *Bewußtsein* und 3. der Geist *als solcher.* Als Seele hat der Geist die Form der abstrakten *Allgemeinheit,* als Bewußtsein die der *Besonderung,* als für sich seiender Geist die der *Einzelheit.* So stellt sich in seiner Entwicklung die Entwicklung des Begriffes dar. Warum die jenen drei Formen des subjektiven Geistes entsprechenden Teile der Wissenschaft in dem obenstehenden Paragraphen den Namen *Anthropologie, Phänomenologie* und *Psychologie* erhalten haben, wird aus einer näheren vorläufigen Angabe des Inhalts der Wissenschaft vom subjektiven Geiste erhellen.
Den Anfang unserer Betrachtung muß der unmittelbare Geist bilden; dies aber ist der *Naturgeist,* die *Seele.* Wenn gemeint würde, es sei mit dem bloßen Begriff des Geistes zu beginnen, so ist dies ein Irrtum; denn wie bereits gesagt, ist der Geist immer Idee, also verwirklichter Begriff. Zu Anfang aber kann der Begriff des Geistes noch nicht die vermittelte Realität haben, welche er im abstrakten Denken erhält; seine Realität muß zu Anfang zwar auch schon eine abstrakte sein – nur dadurch entspricht sie der Idealität des Geistes –, sie ist aber notwendig eine noch unvermittelte, noch nicht gesetzte, folglich eine seiende, ihm äußerliche, eine durch die Natur gegebene. Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste anfangen. Diese, wenn wir so sagen dürfen, Grundlage des Menschen ist der Gegenstand der Anthropologie. In diesem Teile der Wissenschaft vom subjektiven Geiste ist der gedachte Begriff des Geistes nur in uns, den Betrachtenden, noch nicht im Gegenstande selber; den Gegenstand unserer Betrachtung bildet hier der erst bloß seiende Begriff des Geistes, der seinen Begriff noch nicht erfaßt habende, noch außer sich seiende Geist.
Das Erste in der *Anthropologie* ist die qualitativ bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele (hierher gehören z. B. die Rassenunterschiede). Aus diesem unmittelbaren Einsseins mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben (dahin gehören die Zustände der Verrücktheit und

des Somnambulismus). Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztsein dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt.

In der *Phänomenologie* erhebt sich nun die Seele durch die Negation ihrer Leiblichkeit zur reinen ideellen Identität mit sich, wird Bewußtsein, wird Ich, ist ihrem Anderen gegenüber für sich. Aber dies erste Fürsichsein des Geistes ist noch bedingt durch das Andere, von welchem der Geist herkommt. Das Ich ist noch vollkommen leer, eine ganz abstrakte Subjektivität, setzt allen Inhalt des unmittelbaren Geistes außer sich und bezieht sich auf denselben als auf eine vorgefundene Welt. So wird dasjenige, was zunächst nur unser Gegenstand war, zwar dem Geiste selber zum Gegenstande, das Ich weiß aber noch nicht, daß das ihm Gegenüberstehende der natürliche Geist selber ist. Das Ich ist daher trotz seines Fürsichseins doch zugleich nicht für sich, da es nur in Beziehung auf Anderes, auf ein Gegebenes ist. Die Freiheit des Ich ist folglich nur eine abstrakte, bedingte, relative. Der Geist ist hier zwar nicht mehr in die Natur versenkt, sondern in sich reflektiert und auf dieselbe bezogen, *erscheint* aber nur, steht nur in Beziehung zur Wirklichkeit, ist noch nicht *wirklicher* Geist. Daher nennen wir den Teil der Wissenschaft, in welchem diese Form des Geistes betrachtet wird, die *Phänomenologie.* Indem nun aber das Ich sich aus seiner Beziehung auf Anderes in sich reflektiert, wird es Selbstbewußtsein. In dieser Form weiß das Ich sich zunächst nur als das unerfüllte Ich und allen konkreten Inhalt als ein Anderes. Die Tätigkeit des Ich besteht hier darin, die Leere seiner abstrakten Subjektivität zu erfüllen, das Objektive in sich hineinzubilden, das Subjektive dagegen objektiv zu machen. Dadurch hebt das Selbstbewußtsein die Einseitigkeit seiner Subjektivität auf, kommt aus seiner Besonderheit, aus seinem Gegensatze gegen das Objektive zu der beide Seiten umfassenden Allgemeinheit und stellt in sich die Einheit seiner selbst mit dem Bewußtsein dar; denn der Inhalt des Geistes wird hier ein objektiver, wie im Bewußtsein, nnd zugleich, wie im Selbstbewußtsein, ein subjektiver. Dies allgemeine Selbstbewußtsein ist an sich oder für uns *Vernunft*; aber erst im dritten Teil der Wissenschaft vom subjektiven Geiste wird die Vernunft sich selber gegenständlich.

Dieser *dritte* Teil, die *Psychologie,* betrachtet den Geist als solchen, den Geist, wie er im Gegenstande sich nur auf sich selber bezieht, darin nur mit seinen eigenen Bestimmungen zu tun hat, seinen eigenen Begriff erfaßt. So kommt der Geist zur Wahrheit; denn

nun ist die in der bloßen Seele noch unmittelbare, noch abstrakte Einheit des Subjektiven und Objektiven durch Aufhebung des im Bewußtsein entstehenden Gegensatzes dieser Bestimmungen als eine vermittelte wiederhergestellt, die Idee des Geistes also aus der ihr widersprechenden Form des einfachen Begriffs und aus der ihr ebensosehr widersprechenden Trennung ihrer Momente zur vermittelten Einheit und somit zur wahren Wirklichkeit gelangt. In dieser Gestalt ist der Geist die *für sich selbst seiende Vernunft.* Geist und Vernunft stehen zueinander in solchem Verhältnis wie Körper und Schwere, wie Wille und Freiheit. Die Vernunft bildet die substantielle Natur des Geistes; sie ist nur ein anderer Ausdruck für die Wahrheit oder die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht; aber erst der Geist als solcher weiß, daß seine Natur die Vernunft und die Wahrheit ist. Der beide Seiten, die Subjektivität und die Objektivität, befassende Geist setzt sich nun erstens in der Form der Subjektivität, – so ist er *Intelligenz*; zweitens in der Form der Objektivität, – so ist er *Wille.* Die zunächst auch selbst noch unerfüllte Intelligenz hebt ihre dem Begriff des Geistes unangemessene Form der Subjektivität dadurch auf, daß sie den ihr gegenüberstehenden, noch mit der Form des Gegebenseins und der Einzelheit behafteten objektiven Inhalt nach dem absoluten Maßstabe der Vernunft mißt, diesem Inhalt die Vernünftigkeit antut, die Idee in ihn einbildet, ihn zu einem konkret Allgemeinen verwandelt und so in sich aufnimmt. Dadurch kommt die Intelligenz dahin, daß das, was sie weiß, nicht eine Abstraktion, sondern der objektive Begriff ist und daß andererseits der Gegenstand die Form eines Gegebenen verliert und die Gestalt eines dem Geiste selber angehörenden Inhalts bekommt. Indem die Intelligenz aber zu dem Bewußtsein gelangt, daß sie den Inhalt aus sich selbst nimmt, wird sie zu dem nur sich selber zum Zwecke setzenden praktischen Geiste, dem Willen, der nicht, wie die Intelligenz, mit einem von außenher gegebenen Einzelnen, sondern mit einem solchen Einzelnen anfängt, das er als das Seinige weiß, dann, aus diesem Inhalt, den Trieben, Neigungen, sich in sich reflektierend, denselben auf ein Allgemeines bezieht und endlich zum Wollen des an und für sich Allgemeinen, der Freiheit, seines Begriffes sich erhebt. Zu diesem Ziele gelangt, ist der Geist ebensosehr zu seinem Anfange, zur Einheit mit sich zurückgekehrt wie zur absolnten, zur wahrhaft in sich bestimmten Einheit mit sich fortgeschritten, einer Einheit, in welcher die Bestimmungen nicht Naturbestimmungen, sondern Begriffsbestimmungen sind.

A
Anthropologie
Die Seele

§ 388

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur *geworden*. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dies Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Übergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des *freien Urteils*. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit *außer sich seiende*, sondern in ihrer Konkretion und Totalität *einfache* Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er *Seele*, noch nicht Geist ist.

§ 389

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der *Schlaf* des Geistes; – der *passive* νοῦς des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist.

Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein *Wahres* einerseits und der Geist als ein *Ding* andererseits vorgestellt wird. Sogar den Physikern ist aber in neueren Zeiten die Materie unter den Händen dünner geworden; sie sind auf *imponderable* Stoffe als Wärme, Licht usf. gekommen, wozu sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien, welche die der Materie eigentümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Fähigkeit, Widerstand zu leisten, verloren, haben

jedoch noch sonst ein sinnliches Dasein, ein Außersichsein; *der Lebensmaterie* aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Dasein, wonach sie sich noch zum *Materiellen* rechnen ließe. In der Tat ist in der Idee des Lebens schon *an sich* das Außersichsein der Natur aufgehoben, und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjektivität, jedoch nur so, daß die Existenz oder Objektivität noch zugleich an jenes Außersichsein verfallen ist. Aber im Geiste, als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so daß das Objekt oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Außersichsein, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjektiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat.
Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der *Gemeinschaft der Seele und des Körpers.* Diese Gemeinschaft war als *Faktum* angenommen, und es handelte sich allein darum, wie sie zu *begreifen* sei. Für die gewöhnliche Antwort kann angesehen werden, daß sie ein *unbegreifliches* Geheimnis sei. Denn in der Tat, wenn beide als *absolut Selbständige* gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einander ebenso undurchdringlich, als jede Materie gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtsein, ihren Poren, befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber konsequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat. – Für gleichbedeutend mit dieser Antwort kann die nicht angesehen werden, welche alle Philosophen gegeben haben, seitdem dieses Verhältnis zur Frage gekommen ist. *Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz* haben sämtlich *Gott* als diese Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Be-

stimmungen gegeneinander sind und keine Wahrheit haben, so daß Gott bei jenen Philosophen, nicht bloß, wie oft der Fall ist, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit [ist], sondern vielmehr als die allein wahrhafte *Identität* derselben gefaßt wird. Diese *Identität* ist jedoch bald zu abstrakt, wie die Spinozistische, bald wie die Leibnizische Monade der Monaden zwar auch *schaffend,* aber nur als *urteilend,* so daß es [zwar] zu einem Unterschiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als *Kopula* des Urteils ist, nicht zur Entwicklung und zum Systeme des absoluten Schlusses fortgeht.

Zusatz. Wir haben in der Einleitung zur Philosophie des Geistes bemerklich gemacht, wie die Natur selber ihre Äußerlichkeit und Vereinzelung, ihre Materialität als ein Unwahres, dem in ihr wohnenden Begriffe nicht Gemäßes aufhebt und dadurch zur Immaterialität gelangend in den Geist übergeht. Deshalb ist in dem obenstehenden Paragraphen der unmittelbare Geist, die Seele als nicht bloß für sich immateriell, sondern als die allgemeine Immaterialität der Natur und zugleich als Substanz, als Einheit des Denkens und des Seins bestimmt worden. Diese Einheit macht schon die Grundanschauung des Orientalismus aus. Das Licht, das in der persischen Religion als das Absolute betrachtet wurde, hatte ebensosehr die Bedeutung eines Geistigen wie die eines Physischen. Bestimmter hat Spinoza jene Einheit als die absolute Grundlage von allem gefaßt. Wie auch der Geist sich in sich zurückziehen, sich auf die äußerste Spitze seiner Subjektivität stellen mag, so ist er doch *an sich* in jener Einheit. Er kann aber bei derselben nicht stehenbleiben; zum absoluten Fürsichsein, zu der ihm vollkommen gemäßen Form gelangt er nur dadurch, daß er auf immanente Weise den in der Substanz noch einfachen Unterschied zu einem wirklichen Unterschiede entwickelt und diesen zur Einheit zurückführt; nur dadurch entreißt er sich dem Zustande des Schlafes, in welchem er sich als Seele befindet, denn in dieser ist der Unterschied noch in die Form der Ununterschiedenheit, folglich der Bewußtlosigkeit eingehüllt. Der Mangel der Spinozistischen Philosophie besteht daher eben darin, daß in derselben die Substanz nicht zu ihrer immanenten Entwicklung fortschreitet, – das Mannigfaltige nur auf äußerliche Weise zur Substanz hinzukommt. Dieselbe Einheit des Gedankens und des Seins enthält der νοῦς des Anaxagoras; dieser νοῦς ist aber noch weniger als die Spinozi-

stische Substanz zu eigener Entwicklung gekommen. Der Pantheismus geht überhaupt nicht zu einer Gliederung und Systematisierung über. Wo er in der Form der Vorstellung erscheint, ist er ein taumelndes Leben, ein bacchanalisches Anschauen, das die einzelnen Gestalten des Universums nicht gegliedert heraustreten läßt, sondern dieselben immer wieder in das Allgemeine versenkt, ins Erhabene und Ungeheure treibt. Dennoch bildet diese Anschauung für jede gesunde Brust einen natürlichen Ausgangspunkt. Besonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie und haben somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur, von der Immaterialität der letzteren.
Wenn wir uns aber vom *Gefühl* entfernen und zur *Reflexion* fortgehen, wird uns der Gegensatz der Seele und der Materie, meines subjektiven Ich und der Leiblichkeit desselben zu einem festen Gegensatze und die gegenseitige Beziehung des Leibes und der Seele zu einer Einwirkung Selbständiger aufeinander. Die gewöhnliche physiologische und psychologische Betrachtung weiß die Starrheit dieses Gegensatzes nicht zu überwinden. Da wird dem Ich als dem durchaus Einfachen, Einen – diesem Abgrunde aller Vorstellungen – die Materie als das Viele, Zusammengesetzte in absoluter Schroffheit gegenübergestellt und die Beantwortung der Frage, wie dies Viele mit jenem abstrakt Einen vereinigt sei, natürlicherweise für unmöglich erklärt.
Die Immaterialität der einen Seite dieses Gegensatzes, nämlich der Seele, gibt man leicht zu; die andere Seite desselben aber, das Materielle, bleibt uns auf dem Standpunkt des bloß reflektierenden Denkens als ein Festes, als ein solches stehen, das wir ebenso gelten lassen wie die Immaterialität der Seele, so daß wir dem Materiellen dasselbe Sein wie dem Immateriellen zuschreiben, beide für gleich substantiell und absolut halten. Diese Betrachtungsweise herrschte auch in der vormaligen Metaphysik. So sehr dieselbe indes den Gegensatz des Materiellen und Immateriellen als einen unüberwindlichen festhielt, so hob sie denselben doch andererseits bewußtloserweise dadurch wieder auf, daß sie die Seele zu einem *Dinge*, folglich zu etwas zwar ganz Abstraktem, aber gleichwohl sogleich nach sinnlichen Verhältnissen Bestimmtem machte. Dies tat jene Metaphysik durch ihre Frage nach dem Sitz der Seele, – dadurch setzte sie diese in den *Raum*; ebenso durch ihre Frage nach dem Entstehen und Verschwinden der Seele, – dadurch wurde diese in die *Zeit* gesetzt; und drittens durch die Frage nach den Eigenschaften der Seele, – denn dabei wird die Seele als ein Ruhendes, Festes, als der verknüpfende Punkt dieser Bestimmungen

betrachtet. Auch Leibniz hat die Seele als ein Ding betrachtet, indem er dieselbe, wie alles übrige, zur Monade machte; die Monade ist ein ebenso Ruhendes wie [ein] Ding, und der ganze Unterschied zwischen der Seele und dem Materiellen besteht nach Leibniz nur darin, daß die Seele eine etwas klarere, entwickeltere Monade ist als die übrige Materie, – eine Vorstellung, durch welche das Materlelle zwar erhoben, die Seele aber mehr zu einem Materiellen heruntergesetzt als davon unterschieden wird.
Über diese ganze bloß reflektierende Betrachtungsweise erhebt uns schon die *spekulative* Logik, indem sie zeigt, daß alle jene auf die Seele angewandten Bestimmungen – wie Ding, Einfachheit, Unteilbarkeit, Eins – in ihrer abstrakten Auffassung nicht ein Wahres sind, sondern in ihr Gegenteil umschlagen. Die Philosophie des Geistes aber setzt diesen Beweis der Unwahrheit solcher Verstandeskategorien dadurch fort, daß sie dartut, wie durch die Idealität des Geistes alle festen Bestimmungen in demselben aufgehoben sind.
Was nun die andere Seite des fraglichen Gegensatzes, nämlich die Materie betrifft, so wird, wie schon bemerkt, die Äußerlichkeit, Vereinzelung, Vielheit als die feste Bestimmung derselben angesehen, die Einheit dieses Vielen daher nur für ein oberflächliches Band, für eine Zusammensetzung, demnach alles Materielle für trennbar erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, daß, während beim Geiste die konkrete Einheit das Wesentliche und das Viele ein Schein ist, bei der Materie das Umgekehrte stattfindet, etwas, wovon schon die alte Metaphysik eine Ahnung zeigte, indem sie fragte, ob das Eine oder das Viele beim Geiste das erste sei. Daß aber die Änßerlichkeit und Vielheit der Materie von der Natur nicht überwunden werden könne, ist eine Voraussetzung, die wir auf unserem Standpunkte, auf dem Standpunkt der spekulativen Philosophie, hier längst als eine nichtige im Rücken haben. Die Naturphilosophie lehrt uns, wie die Natur ihre Äußerlichkeit stufenweise aufhebt, wie die Materie schon durch die *Schwere* die Selbständigkeit des Einzelnen, Vielen widerlegt und wie diese durch die Schwere und noch mehr durch das untrennbare, einfache *Licht* begonnene Widerlegung durch das tierische Leben, durch das Empfindende vollendet wird, da dieses uns die Allgegenwart der einen Seele in allen Punkten ihrer Leiblichkeit, somit das Aufgehobensein des Außereinander der Materie offenbart. Indem so alles Materielle durch den in der Natur wirkenden an sich seienden Geist aufgehoben wird und diese Aufhebung in der Substanz der *Seele* sich vollendet, tritt die Seele als die Idealität *alles* Materiellen, als *alle* Immaterialität hervor, so daß alles, was Materie heißt, sosehr es der Vorstelhung Selbständigkeit vorspiegelt, als ein gegen den Geist Unselbständiges erkannt wird.

Der Gegensatz von Seele und Körper muß freilich gemacht werden. Sowie die unbestimmte allgemeine Seele sich bestimmt, sich individualisiert, sowie der Geist eben dadurch Bewußtsein wird – und dazu schreitet er notwendig fort –, so stellt er sich auf den Standpunkt des Gegensatzes seiner selbst und seines Anderen, erscheint ihm sein Anderes als ein Reales, als ein ihm und sich selber Äußerliches, als ein Materielles. Auf diesem Standpunkte ist die Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele und des Körpers eine ganz natürliche: Sind Seele und Körper, wie das verständige Bewußtsein behauptet, einander absolut entgegengesetzt, so ist keine Gemeinschaft zwischen beiden möglich. Nun anerkannte aber die alte Metaphysik diese Gemeinschaft als eine unleugbare Tatsache; es fragte sich daher, wie der Widerspruch, daß absolut Selbständige, Fürsichseiende doch in Einheit miteinander seien, gelöst werden könne. Bei solcher Stellung der Frage war die Beantwortung derselben unmöglich. Aber eben diese Stellung muß als eine unstatthafte erkannt werden, denn in Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält; das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbständigkeit gegen das Immaterielle. Jener Standpunkt der Trennung ist folglich nicht als ein letzter, absolut wahrer zu betrachten. Vielmehr kann die Trennung des Materiellen und Immateriellen nur aus der Grundlage der ursprünglichen Einheit beider erklärt werden. In den Philosophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deshalb auf eine solche Einheit des Denkens und des Seins, des Geistes und der Materie zurückgegangen und diese Einheit in Gott gesetzt. Malebranche sagte: Wir sehen alles in Gott. Diesen betrachtete er als die Vermittlung, als das positive Medium zwischen dem Denkenden und dem Nichtdenkenden, und zwar als das immanente, durchgehende Wesen, in welchem beide Seiten aufgehoben sind, – folglich nicht als ein Drittes gegen zwei Extreme, die selber eine Wirklichkeit hätten, denn sonst entstünde wieder die Frage, wie jenes Dritte mit diesen beiden Extremen zusammenkomme. Indem aber die Einheit des Materiellen und Immateriellen von den genannten Philosophen in Gott, der wesentlich als Geist zu fassen ist, gesetzt wird, haben dieselben zu erkennen geben wollen, daß jene Einheit nicht als ein Neutrales, in welches zwei Extreme von gleicher Bedeutung und Selbständigkeit zusammengingen, betrachtet werden darf, da das Materielle durchaus nur den Sinn eines Negativen gegen den Geist und gegen sich selber hat oder – wie Platon und andere alte Philosophen sich ausdrückten – als das »Andere seiner selbst«

bezeichnet werden muß, die Natur des Geistes dagegen als das Positive, als das Spekulative zu erkennen ist, weil derselbe durch das gegen ihn unselbständige Materielle frei hindurchgeht, über dies sein Anderes übergreift, dasselbe nicht als ein wahrhaft Reales gelten läßt, sondern idealisiert und zu einem Vermittelten herabsetzt.

Dieser spekulativen Auffassung des Gegensatzes von Geist und Materie steht der *Materialismus* gegenüber, welcher das Denken als ein Resultat des Materiellen darstellt, die Einfachheit des Denkens aus dem Vielfachen ableitet. Es gibt nichts Ungenügenderes als die in den materialistischen Schriften gemachten Auseinandersetzungen der mancherlei Verhältnisse und Verbindungen, durch welche ein solches Resultat wie das Denken hervorgebracht werden soll. Dabei ist gänzlich übersehen, daß, wie die Ursache in der Wirkung, das Mittel im vollführten Zwecke sich aufhebt, so dasjenige, dessen Resultat das Denken sein soll, in diesem vielmehr aufgehoben ist und daß der Geist als solcher nicht durch ein Anderes hervorgebracht wird, sondern sich selber aus seinem Ansichsein zum Fürsichsein, aus seinem Begriff zur Wirklichkeit bringt und dasjenige, von welchem er gesetzt sein soll, zu einem von ihm Gesetzten macht. Dennoch muß man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben.

§ 390

Die Seele ist zuerst

a. in ihrer unmittelbaren *Naturbestimmtheit*, – die nur *seiende*, *natürliche* Seele;

b. tritt sie als *individuell* in das Verhältnis zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt *für sich* – *fühlende* Seele;

c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet und sie darin als *wirkliche* Seele.

Zusatz. Der in diesem Paragraphen angegebene, die nur seiende, natürliche Seele umfassende *erste Teil* der Anthropologie zerfällt seinerseits wiederum in *drei Abschnitte*. – In dem *ersten* Abschnitt haben wir es zunächst mit der noch ganz allgemeinen, unmittelbaren Substanz des Geistes, mit dem einfachen Pulsieren, dem bloßen Sich-in-sich-Regen der Seele zu tun. In diesem ersten geistigen Leben ist noch kein Unterschied gesetzt, weder von

Individualität gegen Allgemeinheit noch von Seele gegen das Natürliche. Dies einfache Leben hat seine Explikation an der Natur und am Geiste; es selbst als solches *ist* nur, hat noch kein Dasein, kein bestimmtes Sein, keine Besonderung, keine Wirklichkeit. Wie aber in der Logik das Sein zum Dasein übergehen muß, so geht auch die Seele notwendig aus ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit fort. Diese Bestimmtheit hat, wie schon früher bemerkt, zunächst die Form der Natürlichkeit. Die Naturbestimmtheit der Seele ist aber als Totalität, als Abbild des Begriffs zu fassen. Das *erste* sind daher hier die ganz *allgemeinen qualitativen* Bestimmungen der Seele. Dahin gehören namentlich die ebenso physischen wie geistigen *Rassenverschiedenheiten* des Menschengeschlechts sowie die Unterschiede der Nationalgeister.

Diese außereinanderliegenden *allgemeinen* Besonderungen oder Verschiedenheiten werden dann – und dies bildet den Übergang zum *zweiten* Abschnitt – in die Einheit der Seele zurückgenommen oder, was dasselbe ist, zur Vereinzelung fortgeführt. Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Naturseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen, nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt. Indem nun die im ersten Abschnitt betrachteten außereinanderfallenden allgemeinen Qualitäten, wie oben gesagt, in die Einheit der einzelnen Seele des Menschen zurückgenommen werden, bekommen sie statt der Form der Äußerlichkeit die Gestalt natürlicher *Veränderungen* des in ihnen beharrenden individuellen Subjekts. Diese ebenfalls zugleich geistigen und physischen Veränderungen treten im Verlauf der *Lebensalter* hervor. Hier hört der Unterschied auf, ein äußerlicher zu sein. Zur *wirklichen Besonderung*, zum *reellen Gegensatze* des Individuums gegen sich selber wird der Unterschied aber im *Geschlechtsverhältnis*. Von hier aus tritt die Seele überhaupt in den Gegensatz gegen ihre natürlichen Qualitäten, gegen ihr allgemeines Sein, welches eben dadurch zu dem Anderen der Seele, zu einer bloßen Seite, zu einem vorübergehenden Zustande, nämlich zum *Zustande des Schlafs* heruntergesetzt wird. So entsteht das *natürliche Erwachen*, das Sichaufgehen der Seele. Hier in der Anthropologie haben wir aber noch nicht die dem wachen Bewußtsein zuteil werdende Erfüllung, sondern das Wachsein nur insofern zu betrachten, als dasselbe ein natürlicher Zustand ist.

Aus diesem Verhältnis des *Gegensatzes* oder der *reellen Besonderung* kehrt nnn im *dritten* Abschnitt die Seele zur Einheit mit sich dadurch zurück, daß sie ihrem Anderen auch die Festigkeit

eines Zustandes nimmt und dasselbe in ihrer Idealität auflöst. So ist die Seele von der bloß *allgemeinen* und nur *ansichseienden Einzelheit* zur *fürsichseienden wirklichen Einzelheit* und eben damit zur *Empfindung* fortgeschritten. Zunächst haben wir es dabei nur mit der *Form* des Empfindens zu tun. *Was* die Seele empfindet, ist erst im *zweiten* Teil der Anthropologie zu bestimmen. Den *Übergang* zu diesem Teile macht die Ausdehnung der Empfindung in sich selber zur *ahnenden* Seele.

a. Die natürliche Seele

§ 391

Die *allgemeine Seele* muß nicht als *Weltseele* gleichsam als ein Subjekt fixiert werden, denn sie ist nur die allgemeine *Substanz,* welche ihre wirkliche Wahrheit nur als *Einzelheit,* Subjektivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne, aber unmittelbar nur als *seiende* Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben sozusagen *hinter* ihrer Idealität *freie* Existenz, d. i. sie sind für das Bewußtsein Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äußerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als *natürliche Qualitäten.*

Zusatz. Man kann, gegenüber dem Makrokosmos der gesamten Natur, die Seele als den Mikrokosmos bezeichnen, in welchen jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinandersein aufhebt. Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt. Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits. Wie die einfachen Bestimmungen des Seelenlebens in dem allgemeinen Naturleben ihr außereinandergerissenes Gegenbild haben, so entfaltet sich dasjenige, was im einzelnen Menschen die Form eines Subjektiven, eines besonderen Triebes hat und bewußtlos, als ein Sein, in ihm ist, im Staate zu einem Systeme unterschiedener Sphären der Freiheit, – zu einer von der selbstbewußten menschlichen Vernunft geschaffenen Welt.

α. Natürliche Qualitäten

§ 392

Der Geist lebt 1. in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten u. dgl. – ein Naturleben, das in ihm zum Teil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neueren Zeiten viel vom *kosmischen, siderischen, tellurischen* Leben des Menschen die Rede geworden. Das Tier lebt wesentlich in dieser Sympathie; dessen spezifischer Charakter sowie seine besonderen Entwicklungen hängen bei vielen ganz, immer mehr oder weniger damit zusammen. Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist. Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, sowenig wie die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. – Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewußten Lebens sich vornehmlich nur hervortun können. – Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch *einige* wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussehungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Tier wie die Pflanze bleibt dagegen darunter gebunden.

Zusatz. Aus dem vorhergehenden Paragraphen und aus dem Zusatze zu demselben erhellt, daß das allgemeine Naturleben auch das Leben der Seele ist, daß diese sympathetisch jenes allgemeine Leben mitlebt. Wenn man nun aber dies Mitleben der Seele mit dem ganzen Universum zum höchsten Gegenstande der Wissenschaft vom Geiste machen will, so ist dies ein vollkommener Irrtum. Denn die Tätigkeit des Geistes besteht gerade wesentlich darin, sich über das Befangensein in dem bloßen Naturleben zu erheben, sich in seiner Selbständigkeit zu erfassen, die Welt seinem Denken zu unterwerfen, dieselbe aus dem Begriffe zu erschaffen. Im Geiste ist daher das allgemeine Naturleben nur ein ganz untergeordnetes Moment; die kosmischen und tellurischen Mächte werden von ihm beherrscht, sie können in ihm nur eine unbedeutende Stimmung hervorbringen.

Das allgemeine Naturleben ist nun erstens das Leben des Sonnensystems überhaupt und zweitens das Leben der Erde, in welchem jenes Leben eine individuellere Form erhält.

Was die Beziehung der Seele zum Sonnensystem betrifft, so kann bemerkt werden, daß die Astrologie die Schicksale des Menschengeschlechts und der Einzelnen mit den Figurationen und Stellungen der Planeten in Verbindung setzt (wie man denn in neuerer Zeit die Welt überhaupt als einen Spiegel des Geistes in dem Sinne betrachtet hat, daß man aus der Welt den Geist erklären könne). Der Inhalt der Astrologie ist als Aberglaube zu verwerfen; es liegt jedoch der Wissenschaft ob, den bestimmten Grund dieser Verwerfung anzugeben. Dieser Grund muß nicht bloß darein gesetzt werden, daß die Planeten von uns fern und Körper seien, sondern bestimmter darein, daß das planetarische Leben des Sonnensystems nur ein Leben der *Bewegung*, mit anderen Worten ein Leben ist, in welchem Raum und Zeit das Bestimmende ausmachen; denn Raum und Zeit sind die Momente der Bewegung. Die Gesetze der Bewegung der Planeten sind allein durch den Begriff des Raumes und der Zeit bestimmt; in den Planeten hat daher die absolut freie Bewegung ihre Wirklichkeit. Aber schon in dem physikalisch Individuellen ist jene abstrakte Bewegung etwas durchaus Untergeordnetes; das Individuelle überhaupt macht sich selber seinen Raum und seine Zeit; seine Veränderung ist durch seine konkrete Natur bestimmt. Der animalische Körper gelangt zu noch größerer Selbständigkeit als das bloß physikalisch Individuelle: er hat einen von der Bewegung der Planeten ganz unabhängigen Verlauf seiner Entwicklung, ein nicht von ihnen bestimmtes Maß der Lebensdauer; seine Gesundheit, wie der Gang seiner Krankheit, hängt nicht von den Planeten ab; die periodischen Fieber z. B. haben ihr eigenes bestimmtes Maß; bei denselben ist

nicht die Zeit als Zeit, sondern der animalische Organismus das Bestimmende. Vollends für den Geist aber haben die abstrakten Bestimmungen von Raum und Zeit, – hat der freie Mechanismus keine Bedeutung und keine Macht; die Bestimmungen des selbstbewußten Geistes sind unendlich gediegener, konkreter als die abstrakten Bestimmungen des Neben- und des Nacheinander. Der Geist, als verkörpert, ist zwar an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit, dennoch aber über Raum und Zeit erhaben. Allerdings ist das Leben des Menschen bedingt durch ein bestimmtes Maß der Entfernung der Erde von der Sonne; in größerer Entfernung von der Sonne könnte er ebensowenig leben wie in geringerer; weiter jedoch reicht der Einfluß der Stellung der Erde auf den Menschen nicht.

Auch die eigentlich terrestrischen Verhältnisse – die in einem Jahre sich vollendende Bewegung der Erde um die Sonne, die tägliche Bewegung der Erde um sich selbst, die Neigung der Erdachse auf die Bahn der Bewegung um die Sonne –, alle diese zur Individualität der Erde gehörenden Bestimmungen sind zwar nicht ohne Einfluß auf den Menschen, für den Geist als solchen aber unbedeutend. Schon die Kirche hat daher den Glauben an eine von jenen terrestrischen und von den kosmischen Verhältnissen über den menschlichen Geist ausgeübte Macht mit Recht als abergläubisch und unsittlich verworfen. Der Mensch soll sich als frei von den Naturverhältnissen ansehen; in jenem Aberglauben betrachtet er sich aber als Naturwesen. Man muß demnach auch das Unternehmen derjenigen für nichtig erklären, welche die Epochen in den Evolutionen der Erde mit den Epochen der menschlichen Geschichte in Zusammenhang zu bringen, den Ursprung der Religionen und ihrer Bilder im astronomischen und dann auch im physikalischen Gebiet zu entdecken sich bemüht haben und dabei auf den grund- und bodenlosen Einfall geraten sind, zu meinen: so wie das Äquinoktium aus dem Stiere in den Widder vorgerückt sei, habe auf den Apisdienst das Christentum, als die Verehrung des Lammes, folgen müssen. – Was aber den von den terrestrischen Verhältnissen auf den Menschen wirklich ausgeübten Einfluß anbelangt, so kann dieser hier nur nach seinen Hauptmomenten zur Sprache kommen, da das Besondere davon in die Naturgeschichte des Menschen und der Erde gehört. Der Prozeß der Bewegung der Erde erhält in den Jahres- und Tageszeiten eine physikalische Bedeutung. Diese Wechsel berühren allerdings den Menschen; der bloße Naturgeist, die Seele, durchlebt die Stimmung der Jahres- sowie der Tageszeiten mit. Während aber die Pflanzen ganz an den Wechsel der Jahreszeiten gebunden sind und selbst die Tiere durch denselben bewußtlos beherrscht, durch ihn zur Begattung,

einige zur Wanderung instinktmäßig getrieben werden, bringt jener Wechsel in der Seele des Menschen keine Erregungen hervor, denen er willenlos unterworfen wäre. Die Disposition des Winters ist die Disposition des Insichzurückgehens, des Sichsammelns, des Familienlebens, des Verehrens der Penaten. Im Sommer dagegen ist man zu Reisen besonders aufgelegt, fühlt man sich hinausgerissen ins Freie, drängt sich das gemeine Volk zu Wallfahrten. Doch weder jenes innigere Familienleben noch diese Wallfahrten und Reisen haben etwas bloß Instinktartiges. Die christlichen Feste sind mit dem Wechsel der Jahreszeiten in Zusammenhang gebracht; das Fest der Geburt Christi wird in derjenigen Zeit gefeiert, in welcher die Sonne von neuem hervorzugehen scheint; die Auferstehung Christi ist in den Anfang des Frühlings, in die Periode des Erwachens der Natur gesetzt. Aber diese Verbindung des Religiösen mit dem Natürlichen ist gleichfalls keine durch Instinkt, sondern eine mit Bewußtsein gemachte. – Was die Mondveränderungen betrifft, so haben diese sogar auf die physische Natur des Menschen nur einen beschränkten Einfluß. Bei Wahnsinnigen hat sich solcher Einfluß gezeigt; aber in diesen herrscht auch die Naturgewalt, nicht der freie Geist. – Die Tageszeiten ferner führen allerdings eine eigene Disposition der Seele mit sich. Die Menschen sind des Morgens anders gestimmt als des Abends. Des Morgens herrscht Ernst, ist der Geist noch mehr in Identität mit sich und mit der Natur. Der Tag gehört dem Gegensatze, der Arbeit an. Abends ist die Reflexion und Phantasie vorherrschend. Um Mitternacht geht der Geist aus den Zerstreuungen des Tages in sich, ist mit sich einsam, neigt sich zu Betrachtungen. Nach Mitternacht sterben die meisten Menschen; die menschliche Natur mag da nicht noch einen neuen Tag anfangen. Die Tageszeiten stehen auch in einer gewissen Beziehung zum öffentlichen Leben der Völker. Die Volksversammlungen der – mehr als wir – zur Natur hingezogenen Alten wurden des Morgens abgehalten; die englischen Parlamentsverhandlungen werden dagegen, dem in sich gekehrten Charakter der Engländer gemäß, abends begonnen und zuweilen bis in die tiefe Nacht fortgesetzt. Die angegebenen, durch die Tageszeiten hervorgebrachten Stimmungen werden aber durch das Klima modifiziert; in heißen Ländern zum Beispiel fühlt man sich um Mittag mehr zur Ruhe als zur Tätigkeit aufgelegt. – Rücksichtlich des Einflusses der meteorologischen Veränderungen kann folgendes bemerkt werden. Bei Pflanzen und Tieren tritt das Mitempfinden jener Erscheinungen deutlich hervor. So empfinden die Tiere Gewitter und Erdbeben vorher, d. h. sie fühlen Veränderungen der Atmosphäre, die noch nicht für uns zur Erscheinung gekommen sind. So empfinden auch Menschen an Wunden Wetter-

veränderungen, von welchen das Barometer noch nichts zeigt; die schwache Stelle, welche die Wunde bildet, läßt eine größere Merklichkeit der Naturgewalt zu. Was so für den Organismus bestimmend ist, hat auch für schwache Geister Bedeutung und wird als Wirkung empfunden. Ja, ganze Völker, die Griechen und Römer, machten ihre Entschlüsse von Naturerscheinungen abhängig, die ihnen mit meteorologischen Veränderungen zusammenzuhängen schienen. Sie fragten bekanntlich nicht bloß die Priester, sondern auch die Eingeweide und das Fressen der Tiere um Rat in Staatsangelegenheiten. Am Tage der Schlacht bei Platää z. B., wo es sich um die Freiheit Griechenlands, vielleicht ganz Europas, um Abwehrung des orientalischen Despotismus handelte, quälte sich Pausanias den ganzen Morgen um gute Zeichen der Opfertiere. Dies scheint in völligem Widerspruch mit der Geistigkeit der Griechen in Kunst, Religion und Wissenschaft zu stehen, kann aber sehr wohl aus dem Standpunkt des griechischen Geistes erklärt werden. Den Neueren ist eigentümlich, in allem, was die Klugheit unter diesen und diesen Umständen als rätlich erscheinen läßt, sich aus sich selbst zu entschließen; die Privatleute sowohl wie die Fürsten fassen ihre Entschlüsse aus sich selber; der subjektive Wille schneidet bei uns alle Gründe der Überlegung ab und bestimmt sich zur Tat. Die Alten hingegen, welche noch nicht zu dieser Macht der Subjektivität, zu dieser Stärke der Gewißheit ihrer selbst gekommen waren, ließen sich in ihren Angelegenheiten durch Orakel, durch äußere Erscheinungen bestimmen, in denen sie eine Vergewisserung und Bewahrheitung ihrer Vorsätze und Absichten suchten. Was nun besonders den Fall der Schlacht betrifft, so kommt es dabei nicht bloß auf die sittliche Gesinnung, sondern auch auf die Stimmung der Munterkeit, auf das Gefühl physischer Kraft an. Diese Disposition war aber bei den Alten von noch weit größerer Wichtigkeit als bei den Neueren, bei welchen die Disziplin des Heeres und das Talent des Feldherrn die Hauptsache sind, während umgekehrt bei den mehr noch in der Einheit mit der Natur lebenden Alten die Tapferkeit der Einzelnen, der immer etwas Physisches zu seiner Quelle habende Mut das meiste zur Entscheidung der Schlacht beitrug. Die Stimmung des Mutes hängt nun mit anderen physischen Dispositionen, zum Beispiel mit der Disposition der Gegend, der Atmosphäre, der Jahreszeit, des Klimas zusammen. Die sympathetischen Stimmungen des beseelten Lebens kommen aber bei den Tieren, da diese noch mehr mit der Natur in Einheit leben, sichtbarer zur Erscheinung als beim Menschen. Aus diesem Grunde ging der Feldherr bei den Griechen nur dann zur Schlacht, wenn er an den Tieren gesunde Dispositionen zu finden glaubte, welche einen Schluß auf gute Dispositionen der

Menschen zu erlauben schienen. So opfert der in seinem berühmten Rückzug so klug sich benehmende Xenophon täglich und bestimmt nach dem Ergebnis des Opfers seine militärischen Maßregeln. Das Aufsuchen eines Zusammenhangs zwischen dem Natürlichen und Geistigen wurde aber von den Alten zu weit getrieben. Ihr Aberglaube sah in den Eingeweiden der Tiere mehr, als darin zu sehen ist. Das Ich gab seine Selbständigkeit dabei auf, unterwarf sich den Umständen und Bestimmungen der Äußerlichkeit, machte diese zu Bestimmungen des Geistes.

§ 393

Das allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes 2. besondert sich in die konkreten Unterschiede der Erde und zerfällt in die *besonderen Naturgeister*, die im ganzen die Natur der geographischen Weltteile ausdrücken und die *Rassenverschiedenheit* ausmachen.

Der Gegensatz der terrestrischen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zusammengedrängter ist und das Übergewicht gegen das Meer hat, gegen die südliche Hemisphäre aber getrennt in Zuspitzungen auseinanderläuft, bringt in den Unterschied der Weltteile zugleich eine Modifikation, die *Treviranus* (*Biologie*, Bd. II)[1] in Ansehung der Pflanzen und Tiere aufgezeigt hat.

Zusatz. Rücksichtlich der Rassenverschiedenheit der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschlichen Rassen von *einem* Paare oder von mehreren ausgegangen seien, uns in der Philosophie gar nichts angeht. Man hat dieser Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren die geistige Überlegenheit der einen Menschengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweisen hoffte, die Menschen seien ihren geistigen Fähigkeiten nach von Natur so verschieden, daß einige wie Tiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, – die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechtigte und rechtlose Menschen-

---

1 Gottfried Reinhold Treviranus, *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte*, 6 Bde., Göttingen 1802–22

gattungen. – Der Unterschied der Menschenrassen ist noch ein natürlicher, d. h. ein zunächst die Naturseele betreffender Unterschied. Als solcher steht derselbe in Zusammenhang mit den geographischen Unterschieden des Bodens, auf welchem sich die Menschen zu großen Massen sammeln. Diese Unterschiede des Bodens sind dasjenige, was wir die Weltteile nennen. In diesen Gliederungen des Erdindividuums herrscht etwas Notwendiges, dessen nähere Auseinandersetzung in die Geographie gehört. – Die Hauptunterscheidung der Erde ist die in die *alte* und in die *neue* Welt. Zunächst bezieht sich dieser Unterschied auf das frühere oder spätere weltgeschichtliche Bekanntwerden der Erdteile. Diese Bedeutung ist uns hier gleichgültig. Es kommt uns hier auf die den unterscheidenden Charakter der Weltteile ausmachende Bestimmtheit an. In dieser Rücksicht muß gesagt werden, daß *Amerika* ein jüngeres Ansehen als die alte Welt hat und in seiner historischen Bildung gegen diese zurücksteht. Amerika stellt nur den allgemeinen Unterschied des Norden und des Süden mit einer ganz schmalen Mitte beider Extreme dar. Die einheimischen Völker dieses Weltteils gehen unter; die alte Welt gestaltet sich in demselben neu. Diese nun unterscheidet sich von Amerika dadurch, daß sie sich als ein in bestimmte Unterschiede Auseinandergehendes darstellt, in drei Weltteile zerfällt, von welchen der eine, nämlich *Afrika*, im ganzen genommen als eine der gediegenen Einheit angehörende Masse, als ein gegen die Küste abgeschlossenes Hochgebirge erscheint, der andere, *Asien*, dem Gegensatze des Hochlandes und großer, von breiten Strömen bewässerter Täler anheimfällt, während der dritte, *Europa*, da hier Berg und Tal nicht wie in Asien als große Hälften des Weltteils aneinandergefügt sind, sondern sich beständig durchdringen, die Einheit jener unterschiedslosen Einheit Afrikas und des unvermittelten Gegensatzes Asiens offenbart. Diese drei Weltteile sind durch das Mittelmeer, um welches sie herumliegen, nicht getrennt, sondern verbunden. Nordafrika, bis zum Ende der Sandwüste, gehört seinem Charakter nach schon zu Europa; die Bewohner dieses Teiles von Afrika sind noch keine eigentlichen Afrikaner, d. h. Neger, sondern mit den Europäern verwandt. So ist auch ganz Vorderasien seinem Charakter nach zu Europa gehörig; die eigentlich asiatische Rasse, die mongolische, wohnt in Hinterasien.

Nachdem wir so die Unterschiede der Weltteile als nicht zufällige, sondern notwendige zu erweisen versucht haben, wollen wir die mit jenen Unterschieden zusammenhängenden Rassenverschiedenheiten des Menschengeschlechts in physischer und geistiger Beziehung bestimmen. Die Physiologie unterscheidet in ersterer Beziehung die kaukasische, die äthiopische und die mongolische Rasse,

woran sich noch die malaiische und die amerikanische Rasse reiht, welche aber mehr ein Aggregat unendlich verschiedener Partikularitäten als eine scharf unterschiedene Rasse bilden. Der physische Unterschied aller dieser Rassen zeigt sich nun vorzüglich in der Bildung des Schädels und des Gesichts. Die Bildung des Schädels ist aber durch eine horizontale und eine vertikale Linie zu bestimmen, von welchen die erstere vom äußeren Gehörgange nach der Wurzel der Nase, die letztere vom Stirnbein nach der oberen Kinnlade geht. Durch den von diesen beiden Linien gebilderen Winkel unterscheidet sich der tierische Kopf vom menschlichen; bei den Tieren ist dieser Winkel äußerst spitz. Eine andere, bei Festsetzung der Rassenverschiedenheiten wichtige, von Blumenbach[2] gemachte Bestimmung betrifft das größere oder geringere Hervortreten der Backenknochen. Auch die Wölbung und die Breite der Stirn ist hierbei bestimmend.

Bei der *kaukasischen* Rasse ist nun jener Winkel fast oder ganz ein rechter. Besonders gilt dies von der italienischen, georgischen und tscherkessischen Physiognomie. Der Schädel ist bei dieser Rasse oben kugelig, die Stirn sanft gewölbt, die Backenknochen sind zurückgedrängt, die Vorderzähne in beiden Kiefern perpendikulär, die Hautfarbe ist weiß, mit roten Wangen, die Haare sind lang und weich.

Das Eigentümliche der *mongolischen* Rasse zeigt sich in dem Hervorstehen der Backenknochen, in den enggeschlitzten, nicht runden Augen, in der zusammengedrückten Nase, in der gelben Farbe der Haut, in den kurzen, storren, schwarzen Haaren.

Die *Neger* haben schmälere Schädel als die Mongolen und Kaukasier, ihre Stirnen sind gewölbt, aber bucklig, ihre Kiefer ragen hervor, ihre Zähne stehen schief, ihre untere Kinnlade ist sehr hervortretend, ihre Hautfarbe mehr oder weniger schwarz, ihre Haare sind wollig und schwarz.

Die *malaiische* und die *amerikanische* Rasse sind in ihrer physischen Bildung weniger als die eben geschilderten Rassen scharf ausgezeichnet; die Haut der malaiischen ist braun, die der amerikanischen kupferfarbig.

In *geistiger* Beziehung unterscheiden sich die angegebenen Rassen auf folgende Weise.

Die *Neger* sind als eine aus ihrer uninteressierten und interesselosen Unbefangenheit nicht heraustretende Kindernation zu fassen. Sie werden verkauft und lassen sich verkaufen, ohne alle Reflexion darüber, ob dies recht ist oder nicht. Ihre Religion hat etwas

---

2 Johann Friedrich Blumenbach, 1752–1840, Anatom und Anthropologe (Kraniologie), schuf die Lehre vom »Bildungstrieb«.

Kinderhaftes. Das Höhere, welches sie empfinden, halten sie nicht fest; dasselbe geht ihnen nur flüchtig durch den Kopf. Sie übertragen dies Höhere auf den ersten besten Stein, machen diesen dadurch zu ihrem Fetisch und verwerfen diesen Fetisch, wenn er ihnen nicht geholfen hat. In ruhigem Zustande ganz gutmütig und harmlos, begehen sie in der plötzlich entstehenden Aufregung die fürchterlichsten Grausamkeiten. Die Fähigkeit zur Bildung ist ihnen nicht abzusprechen; sie haben nicht nur hier und da das Christentum mit der größten Dankbarkeit angenommen und mit Rührung von ihrer durch dasselbe nach langer Geistesknechtschaft erlangten Freiheit gesprochen, sondern auch in Haiti einen Staat nach christlichen Prinzipien gebildet. Aber einen inneren Trieb zur Kultur zeigen sie nicht. In ihrer Heimat herrscht der entsetzlichste Despotismus; da kommen sie nicht zum Gefühl der Persönlichkeit des Menschen, – da ist ihr Geist ganz schlummernd, bleibt in sich versunken, macht keinen Fortschritt und entspricht so der kompakten, *unterschiedslosen* Masse des afrikanischen Landes.
Die *Mongolen* dagegen erheben sich aus dieser kindischen Unbefangenheit; in ihnen offenbart sich als das Charakteristische eine unruhige, zu keinem festen Resultate kommende Beweglichkeit, welche sie treibt, sich wie ungeheure Heuschreckenschwärme über andere Nationen auszubreiten, und die dann doch wieder der gedankenlosen Gleichgültigkeit und dumpfen Ruhe weicht, welche jenem Hervorbrechen vorangegangen war. Ebenso zeigen die Mongolen an sich den schneidenden Gegensatz des Erhabenen nnd Ungeheuren einerseits und des kleinlichsten Pedantismus andererseits. Ihre Religion enthält schon die Vorstellung eines Allgemeinen, das von ihnen als Gott verehrt wird. Aber dieser Gott wird noch nicht als ein unsichtbarer ertragen; er ist in menschlicher Gestalt vorhanden oder gibt sich wenigstens durch diesen oder jenen Menschen kund. So bei den Tibetanern, wo oft ein Kind zum gegenwärtigen Gott gewählt und, wenn solcher Gott stirbt, von den Mönchen ein anderer Gott unter den Menschen gesucht wird, alle diese Götter aber nacheinander die tiefste Verehrung genießen. Das Wesentliche dieser Religion erstreckt sich bis zu den Indern, bei denen gleichfalls ein Mensch, der Brahmane, als Gott angesehen und das Sichzurückziehen des menschlichen Geistes in seine unbestimmte Allgemeinheit für das Göttliche, für die unmittelbare Identität mit Gott gehalten wird. In der asiatischen Rasse beginnt also der Geist allerdings schon zu erwachen, sich von der Natürlichkeit zu trennen. Diese Trennung ist aber noch keine scharfe, noch nicht die absolute. Der Geist erfaßt sich noch nicht in seiner absoluten Freiheit, weiß sich noch nicht als das für sich seiende konkret Allgemeine, hat sich seinen Begriff noch nicht in der Form

des Gedankens zum Gegenstande gemacht. Deshalb existiert er noch in der ihm widersprechenden Form der unmittelbaren Einzelheit. Gott wird zwar gegenständlich, aber nicht in der Form des absolut freien Gedankens, sondern in der eines unmittelbar existierenden endlichen Geistes. Damit hängt die hier vorkommende Verehrung der Verstorbenen zusammen. In dieser liegt eine Erhebung über die Natürlichkeit, denn in den Verstorbenen ist die Natürlichkeit untergegangen; die Erinnerung an dieselben hält nur das in ihnen erschienene Allgemeine fest und erhebt sich somit über die Einzelheit der Erscheinung. Das Allgemeine wird aber immer nur einerseits als ein ganz abstrakt Allgemeines festgehalten, andererseits in einer durchaus zufälligen unmittelbaren Existenz angeschaut. Bei den Indern zum Beispiel wird der allgemeine Gott als in der ganzen Natur, in den Flüssen, Bergen, sowie in den Menschen gegenwärtig betrachtet. Asien stellt also, wie in physischer so auch in geistiger Beziehung, das Moment des *Gegensatzes,* den unvermittelten Gegensatz, das vermittlungslose Zusammenfallen der entgegengesetzten Bestimmungen dar. Der Geist trennt sich hier einerseits von der Natur und fällt andererseits doch wieder in die Natürlichkeit zurück, da er noch nicht in sich selber, sondern nur in dem Natürlichen zur Wirklichkeit gelangt. In dieser Identität des Geistes mit der Natur ist die wahre Freiheit nicht möglich. Der Mensch kann hier noch nicht zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit kommen, hat in seiner Individualität noch gar keinen Wert nnd keine Berechtigung, weder bei den Indern noch bei den Chinesen; diese setzen ihre Kinder ohne alles Bedenken aus oder bringen dieselben geradezu um.

Erst in der *kaukasischen* Rasse kommt der Geist zur absoluten Einheit mit sich selber; erst hier tritt der Geist in vollkommenen Gegensatz gegen die Natürlichkeit, erfaßt er sich in seiner absoluten Selbständigkeit, entreißt er sich dem Herüber- und Hinüberschwanken von einem Extrem zum anderen, gelangt zur Selbstbestimmung, zur Entwicklung seiner selbst und bringt dadurch die Weltgeschichte hervor. Die Mongolen haben, wie schon erwähnt, zu ihrem Charakter nur die nach außen stürmende Tätigkeit einer Überschwemmung, die sich so schnell, wie sie gekommen ist, wieder verläuft, bloß zerstörend wirkt, nichts erbaut, keinen Fortschritt der Weltgeschichte hervorbringt. Dieser kommt erst durch die kaukasische Rasse zustande.

In derselben haben wir aber zwei Seiten, die *Vorderasiaten* und die *Europäer* zu unterscheiden, mit welchem Unterschiede jetzt der Unterschied von Mohammedanern und Christen zusammenfällt.

Im *Mohammedanismus* ist das bornierte Prinzip der Juden durch Erweiterung zur Allgemeinheit überwunden. Hier wird Gott nicht

mehr wie bei den Hinterasiaten als auf unmittelbar sinnliche Weise existierend betrachtet, sondern als die über alle Vielheit der Welt erhabene *eine* unendliche Macht aufgefaßt. Der Mohammedanismus ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit. Mit dieser Religion steht der Charakter der Vorderasiaten, besonders der Araber, in völligem Einklang. Dies Volk ist, in seinem Aufschwunge zu dem *einen* Gotte, gegen alles Endliche, gegen alles Elend gleichgültig, mit seinem Leben wie mit seinen Glücksgütern freigebig; noch jetzt verdient seine Tapferkeit und seine Mildtätigkeit unsere Anerkennung. Aber der an dem abstrakt Einen festhaltende Geist der Vorderasiaten bringt es nicht zur Bestimmung, zur Besonderung des Allgemeinen, folglich nicht zu konkreter Bildung. Durch diesen Geist ist zwar hier alles in Hinterasien herrschende Kastenwesen vernichtet, jedes Individuum unter den mohammedanischen Vorderasiaten frei; eigentlicher Despotismus findet unter denselben nicht statt. Das politische Leben kommt jedoch hier noch nicht zu einem gegliederten Organismus, zur Unterscheidung in besondere Staatsgewalten. Und was die Individuen betrifft, so halten dieselben sich zwar einerseits in einer großartigen Erhabenheit über subjektive, endliche Zwecke, stürzen sich aber andererseits auch wieder mit ungezügeltem Triebe in die Verfolgung solcher Zwecke, die bei ihnen dann alles Allgemeinen entbehren, weil es hier noch nicht zu einer immanenten Besonderung des Allgemeinen kommt. So entsteht hier, neben den erhabensten Gesinnungen, die größte Rachsucht und Arglist.
Die *Europäer* dagegen haben zu ihrem Prinzip und Charakter das konkret Allgemeine, den sich selbst bestimmenden Gedanken. Der christliche Gott ist nicht bloß der unterschiedslose Eine, sondern der Dreieinige, der den Unterschied in sich enthaltende, der Mensch gewordene, der sich selbst offenbarende Gott. In dieser religiösen Vorstellung hat der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, des Gedankens und des Daseins, die höchste Schärfe und ist gleichwohl zur Einheit zurückgeführt. So bleibt das Besondere hier nicht so ruhig in seiner Unmittelbarkeit belassen wie im Mohammedanismus; vielmehr ist dasselbe durch den Gedanken bestimmt, wie umgekehrt das Allgemeine sich hier zur Besonderung entwickelt. Das Prinzip des europäischen Geistes ist daher die selbstbewußte Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, daß nichts gegen sie eine unüberwindliche Schranke sein kann, und die daher alles antastet, um sich selber darin gegenwärtig zu werden. Der europäische Geist setzt die Welt sich gegenüber, macht sich von ihr frei, hebt aber diesen Gegensatz wieder auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich, in seine Einfachheit zurück. Hier herrscht daher dieser unendliche Wissensdrang, der den anderen

Rassen fremd ist. Den Europäer interessiert die Welt; er will sie erkennen, sich das ihm gegenüberstehende Andere aneignen, in den Besonderungen der Welt die Gattung, das Gesetz, das Allgemeine, den Gedanken, die innere Vernünftigkeit sich zur Anschauung bringen. – Ebenso wie im Theoretischen strebt der europäische Geist auch im Praktischen nach der zwischen ihm und der Außenwelt hervorzubringenden Einheit. Er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat. Das Individuum geht hier in seinen besonderen Handlungen von festen allgemeinen Grundsätzen aus, und der Staat stellt in Europa mehr oder weniger die der Willkür eines Despoten entnommene Entfaltung und Verwirklichung der Freiheit durch vernünftige Institutionen dar.

In betreff aber endlich der ursprünglichen *Amerikaner* haben wir zu bemerken, daß dieselben ein verschwindendes schwaches Geschlecht sind. In manchen Teilen Amerikas fand sich zwar zur Zeit der Entdeckung desselben eine ziemliche Bildung; diese war jedoch mit der europäischen Kultur nicht zu vergleichen und ist mit den Ureinwohnern verschwunden. Außerdem gibt es dort die stumpfesten Wilden, z. B. die Pescheräs und die Eskimos. Die ehemaligen Karaiben sind fast ganz ausgestorben. Mit Branntwein und Gewehr bekannt gemacht, sterben diese Wilden aus. In Südamerika sind es die Kreolen, welche sich von Spanien unabhängig gemacht haben; die eigentlichen Indianer wären dazu unfähig gewesen. In Paraguay waren dieselben wie ganz unmündige Kinder und wurden wie solche auch von den Jesuiten behandelt. Die Amerikaner sind daher offenbar nicht imstande, sich gegen die Europäer zu behaupten. Diese werden auf dem von ihnen dort eroberten Boden eine neue Kultur beginnen.

§ 394

Dieser Unterschied geht in die Partikularitäten hinaus, die man *Lokalgeister* nennen kann und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besonderen Nationen.

Zusatz. Die im Zusatz zum § 393 geschilderten Rassenverschiedenheiten sind die wesentlichen, die durch den Begriff be-

stimmten Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes. Bei dieser seiner allgemeinen Unterscheidung bleibt aber der Naturgeist nicht stehen; die Natürlichkeit des Geistes hat nicht die Macht, sich als den reinen Abdruck der Bestimmungen des Begriffs zu behaupten; sie geht zu weiterer Besonderung jener allgemeinen Unterschiede fort und verfällt so in die Mannigfaltigkeit der Lokal- oder Nationalgeister. Die ausführliche Charakteristik dieser Geister gehört teils in die Naturgeschichte des Menschen, teils in die Philosophie der Weltgeschichte. Die erstere Wissenschaft schildert die durch die Natur mitbedingte Disposition des Nationalcharakters, die körperliche Bildung, die Lebensart, die Beschäftigung, sowie die besonderen Richtungen der Intelligenz und des Willens der Nationen. Die Philosophie der Geschichte dagegen hat zu ihrem Gegenstande die weltgeschichtliche Bedeutung der Völker, das heißt – wenn wir die Weltgeschichte im umfassendsten Sinne des Wortes nehmen – die höchste Entwicklung, zu welcher die ursprüngliche Disposition des Nationalcharakters gelangt, die geistigste Form, zu welcher der in den Nationen wohnende Naturgeist sich erhebt. Hier in der philosophischen Anthropologie können wir uns auf das Detail nicht einlassen, dessen Betrachtung den ebengenannten beiden Wissenschaften obliegt. Wir haben hier den Nationalcharakter nur insofern zu betrachten, als derselbe den Keim enthält, aus welchem die Geschichte der Nationen sich entwickelt.

Zuvörderst kann bemerkt werden, daß der Nationalunterschied ein ebenso fester Unterschied ist wie die Rassenverschiedenheit der Menschen, – daß zum Beispiel die Araber sich noch jetzt überall ebenso zeigen, wie sie in den ältesten Zeiten geschildert werden. Die Unveränderlichkeit des Klimas, der ganzen Beschaffenheit des Landes, in welchem eine Nation ihren bleibenden Wohnsitz hat, trägt zur Unveränderlichkeit des Charakters derselben bei. Eine Wüste, die Nachbarschaft des Meeres oder das Entferntsein vom Meere, – alle diese Umstände können auf den Nationalcharakter Einfluß haben. Besonders ist hierbei der Zusammenhang mit dem Meere wichtig. In dem von hohen Gebirgen dicht am Gestade umgebenen und auf diese Weise vom Meere, diesem freien Elemente, abgesperrten Inneren des eigentlichen Afrika bleibt der Geist der Eingeborenen unaufgeschlossen, fühlt keinen Freiheitstrieb, erträgt ohne Widerstreben die allgemeine Sklaverei. Die Nähe des Meeres kann jedoch für sich allein den Geist nicht frei machen. Dies beweisen die Inder, die sich dem seit frühester Zeit bei ihnen bestehenden Verbot der Beschiffung des von der Natur für sie geöffneten Meeres sklavisch unterworfen haben und so, durch den Despotismus von diesem weiten freien Element, von

diesem natürlichen Dasein der Allgemeinheit geschieden, keine Kraft verraten, sich von der die Freiheit tötenden Verknöcherung der Standesabteilungen zu befreien, welche in dem Kastenverhältnis stattfindet und die einer aus eigenem Antriebe das Meer beschiffenden Nation unerträglich sein würde.

Was nun aber den bestimmten Unterschied der Nationalgeister betrifft, so ist derselbe bei der afrikanischen Menschenrasse im höchsten Grade unbedeutend und tritt selbst bei der eigentlich asiatischen Rasse viel weniger als bei den Europäern hervor, in welchen der Geist erst aus seiner abstrakten Allgemeinheit zur entfalteten Fülle der Besonderung gelangt. Wir wollen deshalb hier nur von dem in sich verschiedenen Charakter der europäischen Nationen sprechen und unter denselben auch diejenigen Völker, welche sich hauptsächlich durch ihre weltgeschichtliche Rolle voneinander unterscheiden – nämlich die Griechen, die Römer und die Germanen –, nicht in ihrer gegenseitigen Beziehung charakterisieren; dies Geschäft haben wir der Philosophie der Geschichte zu überlassen. Dagegen können hier die Unterschiede angegeben werden, welche sich innerhalb der griechischen Nation und unter den mehr oder weniger von germanischen Elementen durchdrungenen christlichen Völkern Europas hervorgetan haben.

Was die *Griechen* anbelangt, so unterscheiden sich die in der Periode ihrer vollen weltgeschichtlichen Entwicklung unter ihnen besonders hervorragenden Völker – die Lakedämonier, die Thebaner und die Athener – auf folgende Weise voneinander. Bei den Lakedämoniern ist das gediegene, unterschiedslose Leben in der sittlichen Substanz vorherrschend; daher kommen bei ihnen das Eigentum und das Familienverhältnis nicht zu ihrem Rechte. Bei den Thebanern dagegen tritt das entgegengesetzte Prinzip hervor; bei denselben hat das Subjektive, das Gemütliche, soweit dies überhaupt schon den Griechen zugesprochen werden kann, das Übergewicht. Der Hauptlyriker der Griechen, Pindar, gehört den Thebanern an. Auch der unter den Thebanern entstandene Freundschaftsbund von Jünglingen, die auf Leben und Tod miteinander verbunden waren, gibt einen Beweis von dem in diesem Volke vorherrschenden Sichzurückziehen in die Innerlichkeit der Empfindung. Das atheniensische Volk aber stellt die Einheit dieser Gegensätze dar; in ihm ist der Geist aus der thebanischen Subjektivität herausgetreten, ohne sich in die spartanische Objektivität des sittlichen Lebens zu verlieren; die Rechte des Staats und des Individuums haben bei den Athenern eine so vollkommene Vereinigung gefunden, als auf dem griechischen Standpunkt überhaupt möglich war. Wie aber Athen durch diese Vermittlung des spartanischen und des thebanischen Geistes die Einheit des nördlichen

und des südlichen Griechenlands bildet, so sehen wir in jenem Staate auch die Vereinigung der östlichen und der westlichen Griechen, insofern Platon in demselben das Absolute als die Idee bestimmt hat, in welcher sowohl das in der ionischen Philosophie zum Absoluten gemachte Natürliche als der das Prinzip der italischen Philosophie bildende ganz abstrakte Gedanke zu Momenten herabgesetzt sind. – Mit diesen Andeutungen in betreff des Charakters der Hauptvölker Griechenlands müssen wir uns hier begnügen; durch eine weitere Entwicklung des Angedeuteten würden wir in das Gebiet der Weltgeschichte und namentlich auch der Geschichte der Philosophie übergreifen.
Eine noch weit größere Mannigfaltigkeit des Nationalcharakters erblicken wir bei den *christlichen* Völkern Europas. Die Grundbestimmung in der Natur dieser Völker ist die überwiegende Innerlichkeit, die in sich feste Subjektivität. Diese modifiziert sich hauptsächlich nach der südlichen oder nördlichen Lage des von diesen Völkern bewohnten Landes. Im Süden tritt die Individualität unbefangen in ihrer Einzelheit hervor. Dies gilt besonders von den *Italienern*; da will der individuelle Charakter nicht anders sein, als er eben ist; allgemeine Zwecke stören seine Unbefangenheit nicht. Solcher Charakter ist der weiblichen Natur gemäßer als der männlichen. Die italienische Individualität hat sich daher als weibliche Individualität zu ihrer höchsten Schönheit ausgebildet; nicht selten sind italienische Frauen und Mädchen, die in der Liebe unglücklich waren, in *einem* Augenblick vor Schmerz gestorben, – so sehr war ihre ganze Natur in das individuelle Verhältnis eingegangen, dessen Bruch sie vernichtete. Mit dieser Unbefangenheit der Individualität hängt auch das starke Gebärdenspiel der Italiener zusammen; ihr Geist ergießt sich ohne Rückhalt in seine Leiblichkeit. Denselben Grund hat die Anmut ihres Benehmens. Auch im politischen Leben der Italiener zeigt sich das nämliche Vorherrschen der Einzelheit, des Individuellen. Wie schon vor der römischen Herrschaft, so auch nach deren Verschwinden stellt sich uns Italien als in eine Menge kleiner Staaten zerfallen dar. Im Mittelalter sehen wir dort die vielen einzelnen Gemeinwesen überall von Faktionen so zerrissen, daß die Hälfte der Bürger solcher Staaten fast immer in der Verbannung lebte. Das allgemeine Interesse des Staats konnte vor dem überwiegenden Parteigeist nicht aufkommen. Die Individuen, die sich zu alleinigen Vertretern des Gemeinwohls aufwarfen, verfolgten selber vorzugsweise ihr Privatinteresse, und zwar mitunter auf höchst tyrannische, grausame Weise. Weder in diesen Alleinherrschaften noch in jenen vom Parteienkampf zerrissenen Republiken vermochte das politische Recht sich zu fester, vernünftiger Gestaltung

auszubilden. Nur das römische Privatrecht wurde studiert und der Tyrannei der Einzelnen wie der Vielen als ein notdürftiger Damm entgegengestellt.

Bei den *Spaniern* finden wir gleichfalls das Vorherrschen der Individualität; dieselbe hat aber nicht die italienische Unbefangenheit, sondern ist schon mehr mit Reflexion verknüpft. Der individuelle Inhalt, der hier geltend gemacht wird, trägt schon die Form der Allgemeinheit. Deshalb sehen wir bei den Spaniern besonders die Ehre als treibendes Prinzip. Das Individuum verlangt hier Anerkennung, nicht in seiner unmittelbaren Einzelheit, sondern wegen der Übereinstimmung seiner Handlungen und seines Benehmens mit gewissen festen Grundsätzen, die nach der Vorstellung der Nation für jeden Ehrenmann Gesetz sein müssen. Indem aber der Spanier sich in allem seinem Tun nach diesen über die Laune des Individuums erhabenen und von der Sophistik des Verstandes noch nicht erschütterten Grundsätzen richtet, kommt er zu größerer Beharrlichkeit als der Italiener, welcher mehr den Eingebungen des Augenblicks gehorcht und mehr in der Empfindung als in festen Vorstellungen lebt. Dieser Unterschied beider Völker tritt besonders in Beziehung auf die Religion hervor. Der Italiener läßt sich durch religiöse Bedenklichkeiten nicht sonderlich in seinem heiteren Lebensgenuß stören. Der Spanier hingegen hat bisher mit fanatischem Eifer am Buchstaben der Lehren des Katholizismus festgehalten und durch die Inquisition die von diesem Buchstaben abzuweichen Verdächtigen jahrhundertelang mit afrikanischer Unmenschlichkeit verfolgt. Auch in politischer Beziehung unterscheiden sich beide Völker auf eine ihrem angegebenen Charakter gemäße Weise. Die schon von Petrarca sehnlich gewünschte staatliche Einheit Italiens ist noch jetzt ein Traum; dies Land zerfällt noch immer in eine Menge von Staaten, die sich sehr wenig umeinander bekümmern. In Spanien dagegen, wo, wie gesagt, das Allgemeine zu einiger Herrschaft über das Einzelne kommt, sind die einzelnen Staaten, die früher in diesem Lande bestanden, bereits zu *einem* Staate zusammengeschmolzen, dessen Provinzen allerdings noch eine zu große Selbständigkeit zu behaupten suchen.

Während nun in den Italienern die Beweglichkeit der Empfindung, in den Spaniern die Festigkeit des vorstellenden Denkens überwiegend ist, zeigen die *Franzosen* sowohl die Festigkeit des Verstandes als die Beweglichkeit des Witzes. Von jeher hat man den Franzosen Leichtsinn vorgeworfen, ebenso Eitelkeit, Gefallsucht. Durch das Streben zu gefallen haben sie es aber zur höchsten Feinheit der gesellschaftlichen Bildung gebracht und eben dadurch sich auf eine ausgezeichnete Weise über die rohe Selbstsucht des

Naturmenschen erhoben; denn jene Bildung besteht gerade darin, daß man über sich selber den anderen, mit welchem man zu tun hat, nicht vergißt, sondern denselben beachtet und sich gegen ihn wohlwollend bezeigt. Wie dem Einzelnen so auch dem Publikum beweisen die Franzosen, seien sie Staatsmänner, Künstler oder Gelehrte, in allen ihren Handlungen und Werken die achtungsvollste Aufmerksamkeit. Doch ist diese Beachtung der Meinung anderer allerdings mitunter in das Streben ausgeartet, um jeden Preis, selbst auf Kosten der Wahrheit, zu gefallen. Auch Ideale von Schwätzern sind aus diesem Streben entstanden. Was aber die Franzosen für das sicherste Mittel, allgemein zu gefallen, ansehen, ist dasjenige, was sie *esprit* nennen. Dieser *esprit* beschränkt sich in oberflächlichen Naturen auf das Kombinieren einander fernliegender Vorstellungen, wird aber in geistreichen Männern, wie z. B. Montesquieu und Voltaire, durch das Zusammenfassen des vom Verstande Getrennten zu einer genialen Form des Vernünftigen; denn das Vernünftige hat eben dies Zusammenfassen zu seiner wesentlichen Bestimmung. Aber diese Form des Vernünftigen ist noch nicht die des begreifenden Erkennens; die tiefen, geistreichen Gedanken, die sich bei solchen Männern wie den genannten vielfältig finden, werden nicht aus *einem* allgemeinen Gedanken, aus dem Begriff der Sache entwickelt, sondern nur wie Blitze hingeschleudert. Die Schärfe des Verstandes der Franzosen offenbart sich in der Klarheit und Bestimmtheit ihres mündlichen und schriftlichen Ausdrucks. Ihre den strengsten Regeln unterworfene Sprache entspricht der sicheren Ordnung und Bündigkeit ihrer Gedanken. Dadurch sind die Franzosen zu Mustern der politischen und juristischen Darstellung geworden. Aber auch in ihren politischen Handlungen läßt sich die Schärfe ihres Verstandes nicht verkennen. Mitten im Sturm der revolutionären Leidenschaft hat sich ihr Verstand in der Entschiedenheit gezeigt, mit welcher sie die Hervorbringung der neuen sittlichen Weltordnung gegen den mächtigen Bund der zahlreichen Anhänger des Alten durchgesetzt, alle Momente des zu entwickelnden neuen politischen Lebens nacheinander in deren extremster Bestimmtheit und Entgegengesetztheit verwirklicht haben. Gerade indem sie jene Momente auf die Spitze der Einseitigkeit trieben, jedes einseitige politische Prinzip bis zu seinen letzten Konsequenzen verfolgten, sind sie durch die Dialektik der weltgeschichtlichen Vernunft zu einem politischen Zustande geführt worden, in welchem alle früheren Einseitigkeiten des Staatslebens aufgehoben erscheinen.

Die *Engländer* könnte man das Volk der intellektuellen Anschauung nennen. Sie erkennen das Vernünftige weniger in der Form der Allgemeinheit als in der der Einzelheit. Daher stehen ihre

Dichter weit höher als ihre Philosophen. Bei den Engländern tritt die Originalität der Persönlichkeit stark hervor. Ihre Originalität ist aber nicht unbefangen und natürlich, sondern entspringt aus dem Gedanken, aus dem Willen. Das Individuum will hierin in jeder Beziehung auf sich beruhen, sich nur durch seine Eigentümlichkeit hindurch auf das Allgemeine beziehen. Aus diesem Grunde hat die politische Freiheit bei den Engländern vornehmlich die Gestalt von Privilegien, von hergebrachten, nicht aus allgemeinen Gedanken abgeleiteten Rechten. Daß die einzelnen englischen Gemeinen und Grafschaften Deputierte ins Parlament schicken, beruht überall auf besonderen Privilegien, nicht auf allgemeinen, konsequent durchgeführten Grundsätzen. Allerdings ist der Engländer auf die Ehre und die Freiheit seiner ganzen Nation stolz; aber sein Nationalstolz hat vornehmlich das Bewußtsein zur Grundlage, daß in England das Individuum seine Besonderheit festhalten und durchführen kann. Mit dieser Zähigkeit der zwar dem Allgemeinen zugetriebenen, aber in ihrer Beziehung auf das Allgemeine an sich selber festhaltenden Individualität hängt die hervorstechende Neigung der Engländer zum Handel zusammen.

Der *Deutschen* gedenken die Deutschen gewöhnlich zuletzt, entweder aus Bescheidenheit oder weil man das Beste für das Ende aufspart. Wir sind als tiefe, jedoch nicht selten unklare Denker bekannt; wir wollen die innerste Natur der Dinge und ihren notwendigen Zusammenhang begreifen; daher gehen wir in der Wissenschaft äußerst systematisch zu Werke; nur verfallen wir dabei mitunter in den Formalismus eines äußerlichen, willkürlichen Konstruierens. Unser Geist ist überhaupt mehr als der irgendeiner anderen europäischen Nation nach innen gekehrt. Wir leben vorzugsweise in der Innerlichkeit des Gemüts und des Denkens. In diesem Stilleben, in dieser einsiedlerischen Einsamkeit des Geistes beschäftigen wir uns damit, bevor wir handeln, erst die Grundsätze, nach denen wir zu handeln gedenken, sorgfältigst zu bestimmen. Daher kommt es, daß wir etwas langsam zur Tat schreiten, mitunter in Fällen, wo schneller Entschluß notwendig ist, unentschlossen bleiben und, bei dem aufrichtigen Wunsche, die Sache recht gut zu machen, häufig gar nichts zustande bringen. Man kann daher mit Recht das französische Sprichwort: *le meilleur tue le bien,* auf die Deutschen anwenden. Alles, was getan werden soll, muß bei denselben durch Gründe legitimiert sein. Da sich aber für alles Gründe auffinden lassen, wird dies Legitimieren oft zum bloßen Formalismus, bei welchem der allgemeine Gedanke des Rechts nicht zu seiner immanenten Entwicklung kommt, sondern eine Abstraktion bleibt, in die das

Besondere von außen sich willkürlich eindrängt. Dieser Formalismus hat sich bei den Deutschen auch darin gezeigt, daß sie zuweilen Jahrhunderte hindurch damit zufrieden gewesen sind, gewisse politische Rechte bloß durch Protestationen sich zu bewahren. Während aber auf diese Weise die Untertanen sehr wenig für sich selbst taten, haben sie andererseits oft auch äußerst wenig für die Regierung getan. In der Innerlichkeit des Gemütes lebend, haben die Deutschen zwar immer sehr gern von ihrer Treue und Redlichkeit gesprochen, sind aber oft nicht zur Bewährung dieser ihrer substantiellen Gesinnung zu bringen gewesen, sondern haben gegen Fürsten und Kaiser die allgemeinen staatsrechtlichen Normen nur zur Verhüllung ihrer Ungeneigtheit, etwas für den Staat zu tun, unbedenklich und unbeschadet ihrer vortrefflichen Meinung von ihrer Treue und Redlichkeit, gebraucht. Obgleich aber ihr politischer Geist, ihre Vaterlandsliebe meistenteils nicht sehr lebendig war, so sind sie doch seit früher Zeit von einem außerordentlichen Verlangen nach der Ehre einer amtlichen Stellung beseelt und der Meinung gewesen, das Amt und der Titel mache den Mann, nach dem Unterschied des Titels könne die Bedeutsamkeit der Personen und die denselben schuldige Achtung fast in jedem Fall mit vollkommener Sicherheit abgemessen werden; wodurch die Deutschen in eine Lächerlichkeit verfallen sind, die in Europa nur an der Sucht der Spanier nach einer langen Liste von Namen eine Parallele findet.

§ 395

Die Seele ist 3. zum *individuellen Subjekte* vereinzelt. Diese Subjektivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der *Naturbestimmtheit* in Betracht. Sie ist als der *Modus* des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

Zusatz. Wie wir gesehen haben, geht der Naturgeist zuerst in die *allgemeinen* Unterschiede der Menschengattungen auseinander und kommt in den Volksgeistern zu einem Unterschiede, welcher die Form der *Besonderung* hat. Das dritte ist, daß der Naturgeist zu seiner *Vereinzelung* fortschreitet und als individuelle Seele sich selber sich entgegensetzt. Der hier entstehende Gegensatz ist aber noch nicht derjenige Gegensatz, welcher zum Wesen des Bewußtseins gehört. Die Einzelheit oder Individualität der Seele kommt hier in der Anthropologie nur als Naturbestimmtheit in Betracht.

Zunächst muß nun über die individuelle Seele bemerkt werden, daß in derselben die Sphäre des Zufälligen beginnt, da nur das Allgemeine das Notwendige ist. Die einzelnen Seelen unterscheiden sich voneinander durch eine unendliche Menge von zufälligen Modifikationen. Diese Unendlichkeit gehört aber zur schlechten Art des Unendlichen. Man darf daher die Eigentümlichkeit der Menschen nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muß man für ein leeres, ins Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, daß der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studieren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigentümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dies Umgestalten der Seele – nur dies heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigentümliches, daher Zufälliges hervor.

Die Eigentümlichkeit des Individuums hat nun aber verschiedene Seiten. Man unterscheidet dieselbe nach den Bestimmungen des *Naturells*, des *Temperaments* und des *Charakters*.

Unter dem *Naturell* versteht man die natürlichen Anlagen im Gegensatze gegen dasjenige, was der Mensch durch seine eigene Tätigkeit geworden ist. Zu diesen Anlagen gehört das *Talent* und das *Genie*. Beide Worte drücken eine bestimmte Richtung aus, welche der individuelle Geist von Natur erhalten hat. Das Genie ist jedoch umfassender als das Talent; das letztere bringt nur im Besonderen Neues hervor, wogegen das Genie eine neue Gattung erschafft. Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind – wenn sie nicht verkommen, sich verliederlichen oder in schlechte Originalität ausarten sollen –, nach allgemeingültigen Weisen ausgebildet werden. Nur durch diese Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandensein, ihre Macht und ihren Umfang. Vor dieser Ausbildung kann man sich über das Dasein eines Talentes täuschen; frühe Beschäftigung mit Malen zum Beispiel kann Talent zu dieser Kunst zn verraten scheinen und dennoch diese Liebhaberei nichts zuwege bringen. Das bloße Talent ist daher auch nicht höher zu schätzen als die durch ihre eigene Tätigkeit zur Erkenntnis ihres Begriffs gekommene Vernunft, – als das absolut freie Denken und Wollen. In der Philosophie führt das bloße Genie nicht weit; da muß sich dasselbe der strengen Zucht des logischen Denkens unterwerfen; nur durch diese Unterwerfung gelangt dort das Genie zu seiner vollkommenen Freiheit.

Was aber den Willen betrifft, so kann man nicht sagen, daß es ein Genie zur Tugend gebe; denn die Tugend ist etwas Allgemeines, von allen Menschen zu Forderndes und nichts Angeborenes, sondern etwas in dem Individuum durch dessen eigene Tätigkeit Hervorzubringendes. Die Unterschiede des Naturells haben daher für die Tugendlehre gar keine Wichtigkeit; dieselben würden nur – wenn wir uns so ausdrücken dürfen – in einer Naturgeschichte des Geistes zu betrachten sein.
Die mannigfaltigen Arten des Talents und des Genies unterscheiden sich voneinander durch die verschiedenen geistigen Sphären, in welchen sie sich betätigen. Der Unterschied der *Temperamente* dagegen hat keine solche Beziehung nach außen. Es ist schwer zu sagen, was man unter Temperament verstehe. Dasselbe bezieht sich nicht auf die sittliche Natur der Handlung, noch auf das in der Handlung sichtbar werdende Talent, noch endlich auf die immer einen bestimmten Inhalt habende Leidenschaft. Am besten wird man daher das Temperament als die ganz allgemeine Art und Weise bestimmen, wie das Individuum tätig ist, sich objektiviert, sich in der Wirklichkeit erhält. Aus dieser Bestimmung geht hervor, daß für den freien Geist das Temperament nicht so wichtig ist, wie man früherhin gemeint hat. In der Zeit größerer Bildung verlieren sich die mannigfaltigen, zufälligen Manieren des Benehmens und Handelns und damit die Temperamentsverschiedenheiten, geradeso wie in solcher Zeit die bornierten Charaktere der in einer ungebildeteren Epoche entstandenen Lustspiele – die vollkommen Leichtsinnigen, die lächerlich Zerstreuten, die filzig Geizigen – viel seltener werden. Die versuchten Unterscheidungen des Temperaments haben etwas so Unbestimmtes, daß man von denselben wenig Anwendung auf die Individuen zu machen weiß, da in diesen die einzeln dargestellten Temperamente sich mehr oder weniger vereinigt finden. Bekanntlich hat man, ebenso wie man die Tugend in vier Haupttugenden unterschied, vier Temperamente – das *cholerische*, das *sanguinische*, das *phlegmatische* und das *melancholische* – angenommen. Kant spricht über dieselben weitläufig.[3] Der Hauptunterschied dieser Temperamente beruht darauf, daß entweder der Mensch sich in die Sache hineinbegibt oder es ihm mehr um seine Einzelheit zu tun ist. Der erstere Fall findet bei den Sanguinischen und Phlegmatischen, der letztere bei den Cholerischen und Melancholischen statt. Der Sanguinische vergißt sich über der Sache, und zwar bestimmter so, daß er vermöge seiner oberflächlichen Beweglichkeit sich in einer Mannigfaltigkeit von Sachen herumwälzt; wogegen der Phlegmatische sich beharr-

3 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Zweiter Teil, B 256–263

lich auf *eine* Sache richtet. Bei den Cholerischen und Melancholischen aber ist, wie schon angedeutet, das Festhalten an der Subjektivität überwiegend; diese beiden Temperamente unterscheiden sich jedoch voneinander wieder dadurch, daß in dem Cholerischen die Beweglichkeit, in dem Melancholischen die Unbeweglichkeit das Übergewicht hat, so daß in dieser Beziehung das Cholerische dem Sanguinischen, das Melancholische dem Phlegmatischen entspricht.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Unterschied des Temperaments seine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weise des Benehmens nnd der Tätigkeit der Individuen durch die allgemeine Bildung festgesetzt ist. Dagegen bleibt der *Charakter* etwas, das die Menschen immer unterscheidet. Durch ihn kommt das Individuum erst zu seiner festen Bestimmtheit. Zum Charakter gehört erstlich das Formelle der Energie, mit welcher der Mensch, ohne sich irremachen zu lassen, seine Zwecke und Interessen verfolgt und in allen seinen Handlungen die Übereinstimmung mit sich selber bewahrt. Ohne Charakter kommt der Mensch nicht aus seiner Unbestimmtheit heraus oder fällt aus einer Richtung in die entgegengesetzte. An jeden Menschen ist daher die Forderung zu machen, daß er Charakter zeige. Der charaktervolle Mensch imponiert anderen, weil sie wissen, was sie an ihm haben. Zum Charakter gehört aber, außer der formellen Energie, zweitens ein gehaltvoller, allgemeiner Inhalt des Willens. Nur durch Ausführung großer Zwecke offenbart der Mensch einen großen, ihn zum Leuchtturm für andere machenden Charakter; und seine Zwecke müssen innerlich berechtigte sein, wenn sein Charakter die absolute Einheit des Inhalts und der formellen Tätigkeit des Willens darstellen und somit vollkommene Wahrheit haben soll. Hält dagegen der Wille an lauter Einzelheiten, an Gehaltlosem fest, so wird derselbe zum *Eigensinn*. Dieser hat vom Charakter nur die Form, nicht den Inhalt. Durch den Eigensinn, diese Parodie des Charakters, erhält die Individualität des Menschen eine die Gemeinschaft mit anderen störende Zuspitzung.

Noch individuellerer Art sind die sogenannten *Idiosynkrasien,* die sowohl in der physischen wie in der geistigen Natur des Menschen vorkommen. So wittern zum Beispiel manche Menschen in ihrer Nähe befindliche Katzen. Andere werden von gewissen Krankheiten ganz eigen affiziert. Jakob I. von England ward ohnmächtig, wenn er einen Degen sah. Die geistigen Idiosynkrasien zeigen sich besonders in der Jugend, z. B. in der unglaublichen Schnelligkeit des Kopfrechnens einzelner Kinder. Übrigens unterscheiden sich durch die oben besprochenen Formen der Naturbestimmtheit des Geistes nicht bloß die Individuen, sondern mehr oder weniger

auch Familien voneinander, besonders da, wo dieselben sich nicht mit Fremden, sondern nur untereinander verbunden haben, wie es z. B. in Bern und in manchen deutschen Reichsstädten der Fall gewesen ist.
Nachdem wir hiermit die drei Formen der qualitativen Naturbestimmtheit der individuellen Seele – das Naturell, das Temperament und den Charakter – geschildert haben, bleibt uns hierbei noch übrig, die vernünftige Notwendigkeit anzudeuten, warum jene Naturbestimmtheit gerade diese drei und keine anderen Formen hat und warum diese Formen in der von uns befolgten Ordnung zu betrachten sind. Wir haben mit dem Naturell, und zwar bestimmter mit dem Talent und dem Genie angefangen, weil in dem Naturell die qualitative Naturbestimmtheit der individuellen Seele überwiegend die Form eines bloß Seienden, eines unmittelbar Festen und eines solchen hat, dessen Unterscheidung in sich selber sich auf einen außer ihm vorhandenen Unterschied bezieht. Im Temperament dagegen verliert jene Naturbestimmtheit die Gestalt eines so Festen; denn während in dem Individuum entweder ein Talent ausschließlich herrscht oder in ihm mehrere Talente ihr ruhiges, übergangsloses Bestehen nebeneinander haben, kann ein und dasselbe Individuum von jeder Temperamentsstimmung in die andere übergehen, so daß keine in ihm ein festes Sein hat. Zugleich wird in den Temperamenten der Unterschied der fraglichen Naturbestimmtheit aus der Beziehung auf etwas außer der individuellen Seele Vorhandenes in das Innere derselben reflektiert. Im Charakter aber sehen wir die Festigkeit des Naturells mit der Veränderlichkeit der Temperamentsstimmungen, – die in dem ersteren vorwaltende Beziehung nach außen mit dem in den Temperamentsstimmungen herrschenden Insichreflektiertsein der Seele vereinigt. Die Festigkeit des Charakters ist keine so unmittelbare, so angeborene wie die des Naturells, sondern eine durch den Willen zu entwickelnde. Der Charakter besteht in etwas mehr als in einem gleichmäßigen Gemischtsein der verschiedenen Temperamente. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß derselbe eine *natürliche* Grundlage hat, daß einige Menschen zu einem starken Charakter von der Natur mehr disponiert sind als andere. Aus diesem Grunde haben wir das Recht gehabt, hier in der Anthropologie vom Charakter zu sprechen, obgleich derselbe seine volle Entfaltung erst in der Sphäre des freien Geistes erhält.

β. Natürliche Veränderungen

§ 396

An der Seele als *Individuum* bestimmt, sind die Unterschiede als *Veränderungen* an ihm, dem in ihnen beharrenden *einen* Subjekte, und als Entwicklungs*momente* desselben. Da sie in *einem* physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren konkretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntnis des gebildeten Geistes zu antizipieren.

Sie sind 1. der natürliche *Verlauf der Lebensalter*, von dem *Kinde* an, dem in sich eingehüllten Geiste, – durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjektiven Allgemeinheit (Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen usf.) gegen die unmittelbare Einzelheit, d. i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt, und die Stellung des auf der anderen Seite noch unselbständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Dasein zu derselben (*Jüngling*), – zu dem wahrhaften Verhältnis, der *Anerkennung* der *objektiven* Notwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen, fertigen Welt, an deren sich an und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Tätigkeit eine Bewährung und Anteil verschafft, dadurch *etwas ist*, wirkliche Gegenwart und objektiven Wert hat (*Mann*), – bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objektivität, welche Einheit als reell in die Untätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt (*Greis*).

Zusatz. Indem die zuerst vollkommen allgemeine Seele auf die von uns angegebene Weise sich besondert und zuletzt zur Einzelheit, zur Individualität sich bestimmt, so tritt sie in den Gegensatz gegen ihre innere Allgemeinheit, gegen ihre Substanz. Dieser Widerspruch der unmittelbaren Einzelheit und der in derselben an sich vorhandenen substantiellen Allgemeinheit begründet den Lebensprozeß der individuellen Seele – einen Prozeß, durch welchen deren unmittelbare Einzelheit dem Allgemeinen entsprechend gemacht, dieses in jener verwirklicht und so die erste,

einfache Einheit der Seele mit sich zu einer durch den Gegensatz vermittelten Einheit erhoben, die zuerst abstrakte Allgemeinheit der Seele zur konkreten Allgemeinheit entwickelt wird. Dieser Entwicklungsprozeß ist die Bildung. Schon das bloß animalisch Lebendige stellt auf seine Weise jenen Prozeß an sich dar. Aber wie wir früher gesehen haben, hat dasselbe nicht die Macht, wahrhaft die Gattung in sich zu verwirklichen; seine unmittelbare, seiende, abstrakte Einzelheit bleibt immer im Widerspruche mit seiner Gattung, schließt dieselbe nicht weniger von sich aus als in sich ein. Durch diese seine Unfähigkeit zur vollkommenen Darstellung der Gattung geht das nur Lebendige zugrunde. Die Gattung erweist sich an ihm als eine Macht, vor welcher dasselbe verschwinden muß. Im Tode des Individuums kommt daher die Gattung nur zu einer Verwirklichung, die ebenso abstrakt wie die Einzelheit des bloß Lebendigen ist und dieselbe ebenso ausschließt, wie die Gattung von der lebendigen Einzelheit ausgeschlossen bleibt. – Wahrhaft verwirklicht sich dagegen die Gattung im Geiste, im Denken, diesem ihr homogenen Elemente. Im Anthropologischen aber hat diese Verwirklichung, da dieselbe am natürlichen individuellen Geiste stattfindet, noch die Weise der Natürlichkeit. Sie fällt deshalb in die Zeit. So entsteht eine Reihe von unterschiedenen Zuständen, welche das Individuum als solches durchläuft, – eine Folge von Unterschieden, die nicht mehr die Festigkeit der in den verschiedenen Menschenrassen und in den Nationalgeistern herrschenden unmittelbaren Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes haben, sondern an einem und demselben Individuum als fließende, als ineinander übergehende Formen erscheinen.

Diese Folge von unterschiedenen Zuständen ist die Reihe der *Lebensalter.*

Dieselbe beginnt mit der unmittelbaren, noch unterschiedslosen Einheit der Gattung und der Individualität, mit dem abstrakten Entstehen der unmittelbaren Einzelheit, mit der Geburt des Individuums, und endigt mit der Einbildung der Gattung in die Einzelheit oder dieser in jene, mit dem Siege der Gattung über die Einzelheit, mit der abstrakten Negation der letzteren, – mit dem Tode.

Was am Lebendigen als solchem die *Gattung* ist, das ist am Geistigen die *Vernünftigkeit*; denn die Gattung hat schon die dem Vernünftigen zukommende Bestimmung der inneren Allgemeinheit. In dieser Einheit der Gattung und des Vernünftigen liegt der Grund, daß die im Verlauf der Lebensalter hervortretenden geistigen Erscheinungen den in diesem Verlauf sich entwickelnden physischen Veränderungen des Individuums entsprechen. Die

Übereinstimmung des Geistigen und Physischen ist hier eine bestimmtere als bei den Rassenverschiedenheiten, wo wir es nur mit den allgemeinen festen Unterschieden des Naturgeistes und mit ebenso festen physischen Unterschieden der Menschen zu tun haben, während hier die bestimmten Veränderungen der individuellen Seele und ihrer Leiblichkeit zu betrachten sind. Man darf aber andererseits nicht so weit gehen, in der physiologischen Entwicklung des Individuums das markierte Gegenbild der geistigen Entfaltung desselben zu suchen; denn in der letzteren hat der sich darin hervortuende Gegensatz und die aus demselben zu erzeugende Einheit eine viel höhere Bedeutung als im Physiologischen. Der Geist offenbart hier seine Unabhängigkeit von seiner Leiblichkeit dadurch, daß er sich früher als diese entwickeln kann. Häufig haben Kinder eine geistige Entwicklung gezeigt, welche ihrer körperlichen Ausbildung weit vorangeeilt war. Vornehmlich ist dies bei entschiedenen künstlerischen Talenten, namentlich bei musikalischen Genies der Fall gewesen. Auch in bezug auf leichtes Auffassen von mancherlei Kenntnissen, besonders im mathematischen Fache, sowie in bezug auf ein verständiges Räsonnement, sogar über sittliche und religiöse Gegenstände, hat sich solche Frühreife nicht selten gezeigt. Im allgemeinen muß jedoch zugestanden werden, daß der Verstand nicht vor den Jahren kommt. Fast nur bei den künstlerischen Talenten hat die Frühzeitigkeit ihrer Erscheinung eine Vorzüglichkeit angekündigt. Dagegen ist die bei manchen Kindern sich zeigende vorzeitige Entwicklung der Intelligenz überhaupt in der Regel nicht der Keim eines im Mannesalter zu großer Ausgezeichnetheit gelangenden Geistes gewesen.

Der Entwicklungsprozeß des natürlichen menschlichen Individuums zerfällt nun in eine Reihe von Prozessen, deren Verschiedenheit auf dem verschiedenen Verhältnis des Individuums zur Gattung beruht und den Unterschied des *Kindes*, des *Mannes* und des *Greises* begründet. Diese Unterschiede sind Darstellungen der Unterschiede des Begriffs. Daher ist das *Kindesalter* die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjekts mit sich und mit der Welt, – der ebenso gegensatzlose Anfang, wie das Greisenalter das gegensatzlose Ende ist. Die im Kindesalter etwa hervortretenden Gegensätze bleiben ohne tieferes Interesse. Das Kind lebt in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern und im Gefühl, von ihnen geliebt zu sein. Diese unmittelbare, daher ungeistige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt muß aufgehoben werden; das Individuum muß dazu fortschreiten, sich dem Allgemeinen, als der an und für sich seienden, fertigen und bestehen-

den Sache, gegenüberzustellen, sich in seiner Selbständigkeit zu erfassen. – Zunächst aber tritt diese Selbständigkeit, dieser Gegensatz in einer ebenso einseitigen Gestalt auf wie im Kinde die Einheit des Subjektiven und Objektiven. Der *Jüngling* löst die in der Welt verwirklichte Idee auf die Weise auf, daß er sich selber die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substantiellen, das Wahre und Gute, der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Akzidentellen zuschreibt. Bei diesem unwahren Gegensatze darf nicht stehengeblieben werden; der Jüngling hat sich vielmehr über denselben zu der Einsicht zu erheben, daß im Gegenteil die Welt als das Substantielle, das Individuum hingegen nur als ein Akzidens zu betrachten ist, – daß daher der Mensch nur in der fest ihm gegenüberstehenden, selbständig ihren Lauf verfolgenden Welt seine wesentliche Betätigung und Befriedigung finden kann und daß er sich deshalb die für die Sache nötige Geschicklichkeit verschaffen muß. – Auf diesen Standpunkt gelangt, ist der Jüngling zum *Manne* geworden. In sich selber fertig, betrachtet der Mann auch die sittliche Weltordnung als eine nicht erst von ihm hervorzubringende, sondern als eine im Wesentlichen fertige. So ist er für, nicht gegen die Sache tätig, hat für, nicht gegen die Sache ein Interesse, steht somit, über die einseitige Subjektivität des Jünglings erhaben, auf dem Standpunkt der objektiven Geistigkeit. – Das *Greisenalter* dagegen ist der Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache; der Greis hat sich in die Sache hineingelebt und gibt eben wegen dieser den Gegensatz verlierenden Einheit mit der Sache die interessevolle Tätigkeit für die letztere auf. – Den hiermit im allgemeinen angegebenen Unterschied der Lebensalter wollen wir jetzt näher bestimmen.
Das *Kindesalter* können wir wieder in *drei* oder, wenn wir das ungeborene, mit der Mutter identische Kind in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen, in *vier* Stufen unterscheiden.
Das ungeborene Kind hat noch gar keine eigentliche Individualität, keine Individualität, die sich auf partikuläre Weise zu partikulären Objekten verhielte, die ein Äußerliches an einem bestimmten Punkte ihres Organismus einzöge. Das Leben des ungeborenen Kindes gleicht dem Leben der Pflanze. Wie diese keine sich unterbrechende Intussuszeption, sondern eine kontinuierlich strömende Ernährung hat, so ernährt sich auch das Kind zuerst durch ein fortdauerndes Saugen und besitzt noch keln sich unterbrechendes Atmen.
Indem das Kind aus diesem vegetativen Zustande, in welchem es sich im Mutterleibe befindet, zur Welt gebracht wird, geht dasselbe zur animalischen Weise des Lebens über. Die Geburt ist daher ein ungeheurer Sprung. Durch denselben kommt das Kind aus dem

Zustande eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung, – in das Verhältnis zu Licht und Luft und in ein immer mehr sich entwickelndes Verhältnis zu vereinzelter Gegenständlichkeit überhaupt und namentlich zu vereinzelter Nahrung. Die erste Weise, wie das Kind sich zu einem Selbständigen konstituiert, ist das *Atmen,* – das die elementarische Strömung unterbrechende Einziehen und Ausstoßen der Luft an einem einzelnen Punkte seines Leibes. Schon gleich nach der Geburt des Kindes zeigt sich dessen Körper fast vollständig organisiert; nur einzelnes ändert sich an demselben, so z. B. schließt sich erst später das sogenannte *foramen ovale.* Die Hauptveränderung des Körpers des Kindes besteht im *Wachsen.* In bezug auf diese Veränderung haben wir kaum nötig, daran zu erinnern, daß beim animalischen Leben überhaupt – im Gegensatze gegen das vegetabilische Leben – das Wachsen kein Außersichkommen, kein über sich Hinausgerissenwerden, kein Hervorbringen neuer Gebilde, sondern nur eine Entwicklung des Organismus ist und einen bloß quantitativen, formellen Unterschied hervorbringt, welcher sich sowohl auf den Grad der Stärke wie auf die Extension bezieht. Ebensowenig brauchen wir hier (was schon in der Naturphilosophie an gehöriger Stelle geschehen) weitläufig auseinanderzusetzen, daß jenes der Pflanze fehlende, erst im tierischen Organismus zustandekommende Fertigsein der Leiblichkeit, diese Zurückführung aller Glieder zur negativen, einfachen Einheit des Lebens der Grund des im Tiere, also auch im Kinde, entstehenden Selbstgefühles ist. Dagegen haben wir hier hervorzuheben, daß im Menschen der tierische Organismus zu seiner vollkommensten Form gelangt. Selbst das vollendetste Tier vermag nicht, diesen fein organisierten, unendlich bildsamen Körper aufzuzeigen, den wir schon an dem eben geborenen Kinde erblicken. Zunächst erscheint indes das Kind in einer weit größeren Abhängigkeit und Bedürftigkeit als die Tiere. Doch offenbart sich seine höhere Natur auch bereits hierbei. Das Bedürfnis kündigt sich in ihm sogleich ungebärdig, tobend, gebieterisch an. Während das Tier stumm ist oder nur durch Stöhnen seinen Schmerz ausdrückt, äußert das Kind das Gefühl seiner Bedürfnisse durch *Schreien.* Durch diese ideelle Tätigkeit zeigt sich das Kind sogleich von der Gewißheit durchdrungen, daß es von der Außenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern ein Recht habe, – daß die Selbständigkeit der Außenwelt gegen den Menschen eine nichtige sei.
Was nun die geistige Entwicklung des Kindes in diesem ersten Stadium seines Lebens betrifft, so kann man sagen, daß der Mensch nie mehr lerne als in dieser Zeit. Das Kind macht sich hier mit allen Spezifikationen des Sinnlichen allmählich vertraut. Die

Außenwelt wird ihm hier ein Wirkliches. Es schreitet von der Empfindung zur Anschauung fort. Zunächst hat das Kind nur eine Empfindung vom Lichte, durch welches ihm die Dinge manifestiert werden. Diese bloße Empfindung verleitet das Kind, nach dem Entfernten als nach einem Nahen zu greifen. Durch den Sinn des Gefühls orientiert sich aber das Kind über die Entfernungen. So gelangt es zum Augenmaß, wirft es überhaupt das Äußere aus sich hinaus. Auch daß die Außendinge Widerstand leisten, lernt das Kind in diesem Alter.

Der Übergang vom Kindes- zum *Knabenalter* ist darein zu setzen, daß sich die Tätigkeit des Kindes gegen die Außenwelt entwickelt, – daß dasselbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die praktische Tendenz, sich in jener Wirklichkeit zu versuchen, übergeht. Zu diesem praktischen Verhalten wird das Kind dadurch befähigt, daß es *Zähne* bekommt, *stehen, gehen* und *sprechen* lernt. Das erste, was hier gelernt werden muß, ist das Aufrechtstehen. Dasselbe ist dem Menschen eigentümlich und kann nur durch seinen Willen hervorgebracht werden; der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, sowie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen. Ein noch freieres Verhältnis zur Außenwelt erhält der Mensch durch das Gehen; durch dasselbe hebt er das Außereinander des Raumes auf und gibt sich selber seinen Ort. Die Sprache aber befähigt den Menschen, die Dinge als allgemeine aufzufassen, zum Bewußtsein seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Dies Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punkt in der geistigen Entwicklung des Kindes; mit diesem Punkt beginnt dasselbe, aus seinem Versenktsein in die Außenwelt sich in sich zu reflektieren. Zunächst äußert sich diese beginnende Selbständigkeit dadurch, daß das Kind mit den sinnlichen Dingen *spielen* lernt. Das Vernünftigste aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, ist, daß sie dasselbe zerbrechen.

Indem das Kind vom Spielen zum Ernst des *Lernens* übergeht, wird es zum Knaben. In dieser Zeit fangen die Kinder an, neugierig zu werden, besonders nach Geschichten; es ist ihnen um Vorstellungen zu tun, die sich ihnen nicht unmittelbar darbieten. Die Hauptsache aber ist hier das in ihnen erwachende Gefühl, daß sie noch nicht *sind*, was sie sein *sollen,* – und der lebendige Wunsch, zu werden, wie die Erwachsenen sind, in deren Umgebung sie leben. Daraus entsteht die Nachahmungssucht der Kinder. Während das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit den Eltern die

geistige Muttermilch ist, durch deren Einsaugung die Kinder gedeihen, zieht das eigene Bedürfnis der letzteren, groß zu werden, dieselben groß. Dies eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung. Da aber der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser konkreten Weise schaut auf diesem Standpunkt das Kind sein eigenes Wesen an. Was der Knabe lernen soll, muß ihm daher auf- und mit Autorität gegeben werden; er hat das Gefühl, daß dies Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Dies Gefühl ist bei der Erziehung sorgfältig festzuhalten. Deshalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, daß er alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Resultat kann auch durch ein von unverständigen Pädagogen empfohlenes beständiges Aufreizen der Kinder zum Räsonieren herbeigeführt werden; dadurch erhalten diese leicht etwas Naseweises. Allerdings muß das eigene Denken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eitlen Verstande nicht preisgeben.
Was näher die eine Seite der Erziehung, die *Zucht*, betrifft, so ist dem Knaben nicht zu gestatten, daß er sich seinem eigenen Belieben hingebe; er muß gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben läßt der das Wahre, das Objektive noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deshalb noch nicht wahrhaft selbständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten und macht diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu tun, was ihnen beliebt, begeht man noch obenein die Torheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben, so verfällt man in die schlechteste Weise der Erziehung, so entsteht in den Kindern ein beklagenswertes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheitheit, in selbstsüchtiges Interesse, – die Wurzel alles Bösen. Von Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntnis hat. Diese unwissende Unschuld für ein Ideal zu

halten und zu ihr sich zurückzusehnen, würde läppisch sein; dieselbe ist ohne Wert und von kurzer Dauer. Bald tut sich im Kinde der Eigenwille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muß durch die Zucht gebrochen, – dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden.

In bezug auf die andere Seite der Erziehung, den *Unterricht*, ist zu bemerken, daß derselbe vernünftigerweise mit dem Abstraktesten beginnt, das vom kindlichen Geiste gefaßt werden kann. Dies sind die Buchstaben. Dieselben setzen eine Abstraktion voraus, zu welcher ganze Völker, zum Beispiel sogar die Chinesen nicht gekommen sind. Die Sprache überhaupt ist dies luftige Element, dies Sinnlich-Unsinnliche, durch dessen sich erweiternde Kenntnis der Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben wird. Dies Befähigtwerden zum Denken ist der größte Nutzen des ersten Unterrichts. Der Knabe kommt jedoch nur zum *vorstellenden* Denken; die Welt ist nur für seine Vorstellung; er lernt die Beschaffenheiten der Dinge, wird mit den Verhältnissen der natürlichen und geistigen Welt bekannt, interessiert sich für die Sachen, erkennt indes die Welt noch nicht in ihrem inneren Zusammenhange. Zu dieser Erkenntnis kommt erst der Mann. Aber ein unvollkommenes Verständnis des Natürlichen und Geistigen kann dem Knaben nicht abgesprochen werden. Man muß daher als einen Irrtum die Behauptung bezeichnen, der Knabe verstehe noch gar nichts von Religion und von Recht, man habe ihn deshalb mit diesen Gegenständen nicht zu behelligen, müsse ihm überhaupt nicht Vorstellungen aufdrängen, sondern ihm eigene Erfahrungen verschaffen und sich damit begnügen, ihn von dem sinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu lassen. Schon das Altertum hat den Kindern nicht lange beim Sinnlichen zu verweilen gestattet. Der moderne Geist aber enthält eine noch ganz andere Erhebung über das Sinnliche, eine viel größere Vertiefung in seine Innerlichkeit als der antike Geist. Die übersinnliche Welt muß daher jetzt schon früh der Vorstellung des Knaben nahegebracht werden. Dies geschieht durch die *Schule* in weit höherem Grade als in der Familie. In der letzteren gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelheit, wird geliebt, sein Betragen mag gut oder schlecht sein. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird dasselbe nur insofern geachtet, als es Wert hat, als es etwas leistet; hier wird es nicht mehr bloß geliebt, sondern nach allgemeinen Bestimmungen kritisiert und gerichtet, nach festen Regeln durch die Unterrichtsgegenstände gebildet, überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an sich Unschuldige verbietet, weil nicht gestattet werden kann, daß alle dies tun. So bildet die Schule den

Übergang aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft. Zu dieser hat jedoch der Knabe nur erst ein unbestimmtes Verhältnis; sein Interesse teilt sich noch zwischen Lernen und Spielen.

Zum *Jüngling* reift der Knabe, indem beim Eintritt der Pubertät das Leben der *Gattung* in ihm sich zu regen und Befriedigung zu suchen beginnt. Der Jüngling wendet sich überhaupt dem substantiellen Allgemeinen zu; sein Ideal erscheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Person eines Mannes, sondern wird von ihm als ein von solcher Einzelheit unabhängiges Allgemeines aufgefaßt. Dies Ideal hat aber im Jüngling noch eine mehr oder weniger subjektive Gestalt, möge dasselbe als Ideal der Liebe und der Freundschaft oder eines allgemeinen Weltzustandes in ihm leben. In dieser Subjektivität des substantiellen Inhalts solchen Ideals liegt nicht nur dessen Gegensatz gegen die vorhandene Welt, sondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals diesen Gegensatz aufzuheben. Der Inhalt des Ideals flößt dem Jüngling das Gefühl der Tatkraft ein; daher wähnt dieser sich berufen und befähigt, die Welt umzugestalten oder wenigstens die ihm aus den Fugen gekommen scheinende Welt wieder einzurichten. Daß das in seinem Ideal enthaltene substantielle Allgemeine, seinem Wesen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist, wird vom schwärmenden Geiste des Jünglings nicht eingesehen. Ihm scheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demselben. Deshalb fühlt er sowohl sein Ideal als seine eigene Persönlichkeit von der Welt nicht anerkannt. So wird der Friede, in welchem das Kind mit der Welt lebt, vom Jüngling gebrochen. Wegen dieser Richtung auf das Ideale hat die Jugend den Schein eines edleren Sinnes und größerer Uneigennützigkeit, als sich in dem für seine besonderen, zeitlichen Interessen sorgenden Manne zeigt. Dagegen muß aber bemerklich gemacht werden, daß der Mann nicht mehr in seinen besonderen Trieben und subjektiven Ansichten befangen und nur mit seiner persönlichen Ausbildung beschäftigt ist, sondern sich in die Vernunft der Wirklichkeit versenkt hat und für die Welt tätig sich erweist. Zu diesem Ziele kommt der Jüngling notwendig. Sein unmittelbarer Zweck ist der, sich zu bilden, um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum *Manne*.

Anfangs kann dem Jünglinge der Übergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Übergang ins Philisterleben erscheinen. Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloß für sich selber arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er ins praktische Leben tritt, für andere tätig sein und sich mit Einzelheiten befassen. So

sehr dies nun in der Natur der Sache liegt – da, wenn gehandelt werden soll, zum *Einzelnen* fortgegangen werden muß –, so kann dem Menschen die beginnende Beschäftigung mit Einzelheiten doch sehr peinlich sein und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale ihn hypochondrisch machen. Dieser Hypochondrie, wie unscheinbar sie auch bei vielen sein mag, entgeht nicht leicht jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, desto bedenklicher sind ihre Symptome. Bei schwachen Naturen kann sich dieselbe durch das ganze Leben hindurchziehen. In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjektivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden und befindet sich eben dadurch in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird. Will daher der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbständige, im wesentlichen *fertige* anerkennen, die von derselben ihm gestellten Bedingungen annehmen und ihrer Sprödigkeit dasjenige abringen, was er für sich selber haben will. Zu dieser Fügsamkeit glaubt sich der Mensch in der Regel nur aus *Not* verstehen zu müssen. In Wahrheit aber muß diese Einheit mit der Welt nicht als ein Verhältnis der Not, sondern als das vernünftige Verhältnis erkannt werden. Das Vernünftige, Göttliche besitzt die absolute Macht, sich zu verwirklichen, und hat sich von jeher vollbracht; es ist nicht so ohnmächtig, daß es erst auf den Beginn seiner Verwirklichung warten müßte. Die Welt ist diese Verwirklichung der göttlichen Vernunft; nur auf ihrer Oberfläche herrscht das Spiel vernunftloser Zufälle. Sie kann daher wenigstens mit ebensoviel und wohl noch mit größerem Rechte als das zum Manne werdende Individuum die Prätention machen, für fertig und selbständig zu gelten, und der *Mann* handelt deshalb ganz vernünftig, indem er den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgibt md seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt. Auch so bleibt ihm Raum zu ehrenvoller, weitgreifender und schöpferischer Tätigkeit übrig. Denn obgleich die Welt als im wesentlichen fertig anerkannt werden muß, so ist sie doch kein Totes, kein absolut Ruhendes, sondern, wie der Lebensprozeß, ein sich immer von neuem Hervorbringendes, ein – indem es sich nur erhält – zugleich Fortschreitendes. In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des Mannes. Wir können daher einerseits sagen, daß der Mann nur das hervorbringt, was schon da ist. Andererseits muß jedoch durch seine Tätigkeit auch ein Fortschritt bewirkt werden. Aber das Fortrücken der Welt geschieht nur in ungeheuren Massen und fällt erst in einer großen Summe des Hervorgebrachten auf. Wenn

der Mann nach fünfzigjähriger Arbeit auf seine Vergangenheit zurückblickt, wird er das Fortschreiten schon erkennen. Diese Erkenntnis sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt befreit ihn von der Trauer über die Zerstörung seiner Ideale. Was in diesen Idealen *wahr* ist, erhält sich in der praktischen Tätigkeit; nur das Unwahre, die leeren Abstraktionen muß sich der Mann abarbeiten. Der Umfang und die Art seines Geschäfts kann sehr verschieden sein; aber das Substantielle ist in allen menschlichen Geschäften dasselbe, – nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöse. Die Menschen können daher in allen Sphären ihrer praktischen Tätigkeit Befriedigung und Ehre finden, wenn sie überall dasjenige leisten, was in der besonderen Sphäre, welcher sie durch Zufall, äußerliche Notwendigkeit oder freie Wahl angehören, mit Recht von ihnen gefordert wird. Dazu ist vor allen Dingen notwendig, daß die Bildung des zum Manne werdenden Jünglings vollendet sei, daß derselbe ausstudiert habe, und zweitens, daß er sich entschließe, selber für seine Subsistenz dadurch zu sorgen, daß er für andere tätig zu werden beginnt. Die bloße Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommen fertigen Menschen; dies wird er erst durch die eigene verständige Sorge für seine zeitlichen Interessen; gleichwie auch Völker erst dann als mündig erscheinen, wenn sie es dahin gebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geistigen Interessen nicht durch eine sogenannte väterliche Regierung ausgeschlossen zu sein.

Indem nun der Mann ins praktische Leben übergeht, kann er wohl über den Zustand der Welt verdrießlich und grämlich sein und die Hoffnung auf ein Besserwerden desselben verlieren; trotz dessen haust er sich aber in die objektiven Verhältnisse ein und lebt in der Gewohnheit an dieselben und an seine Geschäfte. Die Gegenstände, mit welchen er sich zu beschäftigen hat, sind zwar einzelne, wechselnde, in ihrer Eigentümlichkeit mehr oder weniger neue. Zugleich aber haben diese Einzelheiten ein Allgemeines, eine Regel, etwas Gesetzmäßiges in sich. Je länger der Mann nun in seinem Geschäfte tätig ist, desto mehr hebt sich ihm dies Allgemeine aus allen Besonderheiten heraus. Dadurch kommt er dahin, in seinem Fache völlig zu Hause zu sein, sich in seine Bestimmung vollkommen einzuleben. Das Wesentliche in allen Gegenständen seines Geschäfts ist ihm dann ganz geläufig und nur das Individuelle, Unwesentliche kann mitunter etwas für ihn Neues enthalten. Gerade dadurch aber, daß seine Tätigkeit seinem Geschäfte so vollkommen *gemäß* geworden ist, daß dieselbe an ihren Objekten keinen Widerstand mehr findet, – gerade durch dies vollendete Ausgebildetsein seiner Tätigkeit *erlischt* die Lebendigkeit derselben; denn zugleich mit dem Gegensatze des Subjekts und

des Objekts verschwindet das Interesse des ersteren an dem letzteren. So wird der Mann durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebenso wie durch das Sichabstumpfen der Tätigkeit seines physischen Organismus zum *Greise*.
Der *Greis* lebt ohne bestimmtes Interesse, da er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben hat und ihm die Zuknnft überhaupt nichts Neues zn versprechen scheint, er vielmehr von allem, was ihm etwa noch begegnen mag, schon das Allgemeine, Wesentliche zu kennen glaubt. So ist der Sinn des Greises nur diesem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewendet, welcher er die Erkenntnis dieses Allgemeinen verdankt. Indem er aber so in der Erinnerung an das Vergangene und an das Substantielle lebt, verliert er für das Einzelne der Gegenwart und für das Willkürliche, zum Beispiel für die Namen, das Gedächtnis ebensosehr, wie er umgekehrt die weisen Lehren der Erfahrung in seinem Geiste festhält und Jüngeren zu predigen sich für verpflichtet hält. Diese Weisheit aber, dies leblose vollkommene Zusammengegangensein der subjektiven Tätigkeit mit ihrer Welt, führt zur gegensatzlosen Kindheit nicht weniger zurück, als die zur prozeßlosen Gewohnheit gewordene Tätigkeit seines physischen Organismus zur abstrakten Negation der lebendigen Einzelheit, – zum *Tode* fortgeht.
So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderungen ab, die durch den Prozeß der Gattung mit der Einzelheit hervorgebracht werden.
Wie bei der Schilderung der Rassenverschiedenheiten der Menschen und bei der Charakterisierung des Nationalgeistes haben wir auch, um von dem Verlauf der Lebensalter des menschlichen Individuums auf eine bestimmte Weise sprechen zu können, die Kenntnis des in der Anthropologie noch nicht zu betrachtenden konkreten Geistes (da derselbe in jenen Entwicklungsprozeß eingeht) antizipieren und von dieser Kenntnis für die Unterscheidung der verschiedenen Stufen jenes Prozesses Gebrauch machen müssen.

§ 397

2. Das Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so daß es *sich* in einem *anderen* Individuum sucht und findet; – das *Geschlechtsverhältnis*, ein Naturunterschied einerseits der Subjektivität, die mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe usf. bleibt, nicht zum Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wissenschaft,

Kunst usf. fortgeht, *andererseits* der Tätigkeit, die sich in sich zum Gegensatze allgemeiner, objektiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äußerlich-weltliche Existenz spannt und jene in dieser zu einer erst hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geschlechtsverhältnis erlangt in der *Familie* seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.

§ 398

3. Das Unterscheiden der Individualität als *für sich seiender* gegen sich als nur *seiender*, als unmittelbares *Urteil*, ist das *Erwachen* der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und *Zustand* einem [anderen] Zustande, dem *Schlafe*, gegenübertritt. – Das Erwachen ist nicht nur *für uns* oder äußerlich vom Schlafe unterschieden; es selbst ist das *Urteil* der individuellen Seele, deren Fürsichsein für sie die Beziehung dieser ihrer Bestimmung auf ihr Sein, das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit ist. In das Wachsein fällt überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige *Tätigkeit* des für sich seienden Unterscheidens des Geistes. – Der Schlaf ist Bekräftigung dieser Tätigkeit nicht als bloß negative Ruhe von derselben, sondern als Rückkehr aus der Welt der *Bestimmtheiten*, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelheiten in das allgemeine Wesen der Subjektivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist.

Der Unterschied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der *Vexierfragen*, wie man sie nennen könnte, an die Philosophie gemacht zu werden (auch *Napoleon* richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Klasse der Ideologie). Die im § angegebene Bestimmtheit ist abstrakt, insofern sie zunächst das Erwachen als natürliches betrifft, worin das geistige allerdings implizit enthalten, aber noch nicht als *Dasein* gesetzt ist. Wenn konkreter von diesem Unterschiede, der in seiner Grundbestimmung derselbe bleibt, gesprochen werden sollte, so

müßte das Fürsichsein der individuellen Seele schon bestimmt als Ich des Bewußtseins und als verständiger Geist genommen werden. Die Schwierigkeit, welche man [mit] dem Unterscheiden jener beiden Zustände erregt, entsteht eigentlich erst, insofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorstellungen des wachen, besonnenen Bewußtseins auch nur als *Vorstellungen*, was die Träume gleichfalls seien, bestimmt. In dieser oberflächlichen Bestimmung von *Vorstellungen* kommen freilich beide Zustände überein, d. h. es wird damit über den Unterschied derselben hinweggesehen; und bei jeder angegebenen Unterscheidung des wachen Bewußtseins läßt sich zu der trivialen Bemerkung, daß dies doch auch nur Vorstellungen enthalte, zurückkehren. – Aber das *Fürsichsein* der wachen Seele, *konkret* aufgefaßt, ist *Bewußtsein* und *Verstand*, und die Welt des verständigen Bewußtseins ist ganz etwas anderes als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern. Diese letzteren als solche hängen vornehmlich äußerlich, nach den sogenannten Gesetzen der sogenannten *Ideenassoziation*, auf unverständige Weise zusammen, wobei sich freilich auch hier und da Kategorien einmischen können. Im Wachen aber verhält sich wesentlich der Mensch als konkretes Ich, als Verstand; durch diesen steht die Anschauung vor ihm als konkrete Totalität von Bestimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen anderen zugleich bestimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt seine Bewährung nicht durch das bloße subjektive Vorstellen und Unterscheiden des Inhalts als eines Äußeren von der Person, sondern durch den konkreten Zusammenhang, in welchem jeder Teil mit allen Teilen dieses Komplexes steht. Das Wachen ist das konkrete Bewußtsein dieser gegenseitigen Bestätigung jedes einzelnen Momentes seines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anschauung. Dies Bewußtsein hat dabei nicht nötig, deutlich entwickelt zu sein, aber diese umfassende Bestimmtheit ist im konkreten Selbstgefühl ent-

halten und vorhanden. – Um den Unterschied von Träumen und Wachen zu erkennen, braucht man nur den Kantischen Unterschied der *Objektivität* der Vorstellung (ihres Bestimmtseins durch Kategorien) von der *Subjektivität* derselben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muß man wissen, was soeben bemerkt worden, daß, was im Geiste wirklich vorhanden ist, darum nicht auf explizite Weise in seinem Bewußtsein gesetzt zu sein nötig hat, sowenig als etwa die Erhebung des fühlenden Geistes zu Gott in Form der Beweise vom Dasein Gottes vor dem Bewußtsein zu stehen nötig hat, ungeachtet, wie früher auseinandergesetzt worden, diese Beweise ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

Zusatz. Durch das *Erwachen* tritt die natürliche Seele des menschlichen Individuums zu ihrer Substanz in ein Verhältnis, das als die Wahrheit, als die Einheit der beiden Beziehungen betrachtet werden muß, welche einerseits in der den Verlauf der *Lebensalter* hervorbringenden Entwicklung, andererseits im *Geschlechtsverhältnis* zwischen der Einzelheit und der substantiellen Allgemeinheit oder der Gattung des Menschen stattfinden. Denn während in jenem Verlauf die Seele als das beharrende eine Subjekt erscheint, die an ihr hervortretenden Unterschiede aber nur Veränderungen, folglich nur *fließende*, nicht bestehende Unterschiede sind, und während dagegen im Geschlechtsverhältnis das Individuum zu einem *festen* Unterschiede, zum reellen Gegensatze gegen sich selber kommt und die Beziehung des Individuums auf die an ihm selber tätige Gattung zu einer Beziehung auf ein Individuum entgegengesetzten Geschlechtes sich entwickelt, – während also dort die *einfache Einheit*, hier der *feste Gegensatz* vorherrscht, sehen wir in der erwachenden Seele eine nicht bloß einfache, vielmehr eine durch den Gegensatz vermittelte Beziehung der Seele auf sich, in diesem Fürsichsein der Seele aber den Unterschied weder als einen so fließenden wie im Verlauf der Lebensalter noch als einen so festen wie im Geschlechtsverhältnis, sondern als den an einem und demselben Individuum sich hervorbringenden *dauernden* Wechsel der Zustände des Schlafens und Wachens. Die Notwendigkeit des dialektischen Fortgangs vom Geschlechtsverhältnis zum Erwachen der Seele liegt aber näher darin, daß, indem jedes der zueinander in geschlechtlicher Beziehung stehenden Individuen kraft ihrer an sich seienden Einheit in dem anderen sich selber

wiederfindet, die Seele aus ihrem Ansichsein zum Fürsichsein, das heißt eben aus ihrem Schlaf zum Erwachen gelangt. Was im Geschlechtsverhältnis an zwei Individuen verteilt ist – nämlich eine mit ihrer Substanz in unmittelbarer Einheit bleibende und eine in den Gegensatz gegen diese Substanz eingehende Subjektivität –, das ist in der erwachenden Seele vereinigt, hat somit die Festigkeit seines Gegensatzes verloren und jene Flüssigkeit des Unterschieds erhalten, durch welche dasselbe zu bloßen *Zuständen* wird. Der *Schlaf* ist der Zustand des Versunkenseins der Seele in ihre unterschiedslose Einheit, das *Wachen* dagegen der Zustand des Eingegangenseins der Seele in den Gegensatz gegen diese einfache Einheit. Das Naturleben des Geistes hat hier noch sein Bestehen; denn obgleich die erste Unmittelbarkeit der Seele bereits aufgehoben und nun zu einem bloßen Zustande herabgesetzt ist, so erscheint doch das durch die Negation jener Unmittelbarkeit zustandegekommene Fürsichsein der Seele gleichfalls noch in der Gestalt eines bloßen Zustandes. Das Fürsichsein, die Subjektivität der Seele ist noch nicht mit ihrer an sich seienden Substantialität zusammengefaßt; beide Bestimmungen erscheinen noch als einander ausschließende, sich abwechselnde Zustände. Allerdings fällt in das Wachsein die wahrhaft geistige Tätigkeit – der Wille und die Intelligenz. In dieser konkreten Bedeutung haben wir jedoch das Wachsein hier noch nicht zu betrachten, sondern nur als Zustand, folglich als etwas vom Willen und von der Intelligenz wesentlich Unterschiedenes. Daß aber der in seiner Wahrheit als reine Tätigkeit zu fassende Geist die Zustände des Schlafens und Wachens an sich hat, rührt davon her, daß derselbe auch Seele ist und als *Seele* sich zu der Form eines Natürlichen, eines Unmittelbaren, eines Leidenden herabsetzt. In dieser Gestalt *erleidet* der Geist nur sein Fürsichwerden. Man kann daher sagen, das Erwachen werde dadurch bewirkt, daß der Blitz der Subjektivität die Form der Unmittelbarkeit des Geistes durchschlage. Zwar kann sich der freie Geist auch zum Erwachen bestimmen; hier in der Anthropologie betrachten wir aber das Erwachen nur insofern, als es ein Geschehen, und zwar dies noch ganz unbestimmte Geschehen ist, daß der Geist sich selber und eine ihm gegenüberstehende Welt überhaupt findet, – ein *Sichfinden*, das zunächst nur zur Empfindung fortschreitet, aber von der konkreten Bestimmung der Intelligenz und des Willens noch weit entfernt bleibt. Daß die Seele, indem sie erwacht, sich und die Welt – diese Zweiheit, diesen Gegensatz – bloß *findet*, darin besteht eben hier die Natürlichkeit des Geistes.

Die im Erwachen erfolgende Unterscheidung der Seele von sich selbst und von der Welt hängt nun, wegen ihrer Natürlichkeit,

mit einem physikalischen Unterschiede, nämlich mit dem Wechsel von Tag und Nacht zusammen. Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge, und wie das Erwachen das Sich-von-sich-selber-Unterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten.

Aber nicht nur in der physikalischen Natur, sondern auch im menschlichen Organismus findet sich ein Unterschied, welcher dem Unterschiede des Schlafens und Wachens der Seele entspricht. Am animalischen Organismus ist wesentlich die Seite seines Insichbleibens von der Seite seines Gerichtetseins gegen Anderes zu unterscheiden. *Bichat* hat die erstere Seite das *organische* Leben, die letztere das *animalische* Leben genannt.[4] Zum organischen Leben rechnet er das Reproduktionssystem: die Verdauung, den Blutumlauf, die Transpiration, das Atmen. Dies Leben dauert im Schlafe fort; es endigt nur mit dem Tode. Das animalische Leben dagegen, zu welchem nach Bichat das System der Sensibilität und der Irritabilität, die Tätigkeit der Nerven und Muskeln gehört, – dies theoretische und praktische Nach-außen-Gerichtetsein hört im Schlafe auf, weshalb schon die Alten den Schlaf und den Tod als Brüder dargestellt haben. Die einzige Weise, wie sich der animalische Organismus im Schlafe noch auf die Außenwelt bezieht, ist das Atmen, dies ganz abstrakte Verhältnis zum unterschiedslosen Elemente der Luft. Zur partikularisierten Äußerlichkeit hingegen steht der gesunde Organismus des Menschen im Schlafe in keiner Beziehung mehr. Wenn daher der Mensch im Schlafe nach außen tätig wird, so ist er krank. Dies findet bei den Schlafwandlern statt. Dieselben bewegen sich mit der größten Sicherheit; einige haben Briefe geschrieben und gesiegelt. Doch ist im Schlafwandeln der Sinn des Gesichts paralysiert, das Auge in einem kataleptischen Zustande.

In demjenigen, was Bichat das *animalische* Leben nennt, herrscht also ein *Wechsel* von Ruhe und Tätigkeit, somit wie im Wachen ein *Gegensatz*, während das in jenen Wechsel nicht eingehende *organische* Leben der im Schlafe vorhandenen *Unterschiedslosigkeit* der Seele entspricht.

Außer jenem Unterschied der Tätigkeit des Organismus ist aber auch in der *Gestaltung* der Organe des inneren und des nach außen gerichteten Lebens ein dem Unterschied des Schlafens und des Wachens gemäßer Unterschied zu bemerken. Die *äußeren*

---

4 Marie François Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (Paris 1800), 4. Aufl. 1822, S. 7 f.

Organe, die Augen, die Ohren, sowie die Extremitäten, die Hände und die Füße, sind symmetrisch *verdoppelt* und, beiläufig gesagt, durch diese Symmetrie fähig, Gegenstand der Kunst zu werden. Die *inneren* Organe dagegen zeigen entweder gar keine oder wenigstens nur eine unsymmetrische Verdoppelung. Wir haben nur *einen* Magen. Unsere Lunge hat zwar zwei Flügel, wie das Herz zwei Kammern hat; aber sowohl das Herz wie die Lunge enthalten auch schon die Beziehung des Organismus auf ein Entgegengesetztes, auf die Außenwelt. Zudem sind weder die Lungenflügel noch die Herzkammern so symmetrisch wie die äußeren Organe.
Was den *geistigen* Unterschied des Wachens vom Schlafen betrifft, so kann außer dem in obigem Paragraphen darüber Gesagten noch folgendes bemerkt werden. Wir haben den Schlaf als denjenigen Zustand bestimmt, in welchem die Seele sich weder in sich selbst noch von der Außenwelt unterscheidet. Diese an und für sich notwendige Bestimmung wird durch die Erfahrung bestätigt. Denn wenn unsere Seele immer nur ein und dasselbe empfindet oder sich vorstellt, wird sie schläfrig. So kann die einförmige Bewegung des Wiegens, eintöniges Singen, das Gemurmel eines Baches Schläfrigkeit in uns hervorbringen. Dieselbe Wirkung entsteht durch die Faselei, durch unzusammenhängende, gehaltlose Erzählungen. Unser Geist fühlt sich nur dann vollkommen wach, wenn ihm etwas Interessantes, etwas zugleich Neues und Gehaltvolles, etwas verständig in sich Unterschiedenes und Zusammenhängendes geboten wird; denn in solchem Gegenstande findet er sich selber wieder. Zur Lebendigkeit des Wachseins gehört also der Gegensatz und die Einheit des Geistes mit dem Gegenstande. Findet dagegen der Geist in dem Anderen die in sich unterschiedene Totalität, welche er selber ist, nicht wieder, so zieht er sich von dieser Gegenständlichkeit in seine unterschiedslose Einheit mit sich zurück, langweilt sich und schläft ein. – In dem eben Bemerkten ist aber schon enthalten, daß nicht der Geist *überhaupt*, sondern bestimmter das verständige und das vernünftige Denken durch den Gegenstand in Spannung gesetzt werden muß, wenn das Wachsein in der ganzen Schärfe seiner Unterschiedenheit vom Schlafe und vom Träumen vorhanden sein soll. Wir können uns im Wachen, wenn wir das Wort im abstrakten Sinne nehmen, sehr langweilen; und umgekehrt ist es möglich, daß wir uns im Traume lebhaft für etwas interessieren. Aber im Traume ist es nur unser vorstellendes, nicht unser verständiges Denken, dessen Interesse erregt wird.
Ebensowenig aber wie die unbestimmte Vorstellung des Sich-Interessierens für die Gegenstände zur Unterscheidung des Wachens vom Träumen hinreicht, kann auch die Bestimmung der *Klarheit* für jene Unterscheidung genügend erscheinen. Denn erstlich ist

diese Bestimmung nur eine quantitative; sie drückt nur die Unmittelbarkeit der Anschauung, folglich nicht das Wahrhafte aus; dies haben wir erst vor uns, wenn wir uns überzeugen, daß das Angeschaute eine vernünftige Totalität in sich ist. Und zweitens wissen wir sehr wohl, daß das Träumen sich nicht einmal immer als das Unklarere vom Wachen unterscheidet, sondern im Gegenteil oft, namentlich bei Krankheiten und bei Schwärmern, klarer ist als das Wachen.

Endlich würde auch dadurch keine genügende Unterscheidung gegeben werden, daß man ganz unbestimmt sagte, nur im Wachen *denke* der Mensch. Denn das Denken *überhaupt* gehört so sehr zur Natur des Menschen, daß derselbe immer, auch im Schlafe, denkt. In allen Formen des Geistes – im Gefühl, in der Anschauung, wie in der Vorstellung – bleibt das Denken die Grundlage. Dasselbe wird daher, insofern es diese unbestimmte Grundlage ist, von dem Wechsel des Schlafens und des Wachens nicht berührt, macht hier nicht ausschließlich eine Seite der Veränderung aus, sondern steht als die ganz allgemeine Tätigkeit über beiden Seiten dieses Wechsels. Anders verhält sich hingegen die Sache in bezug auf das Denken, insofern dasselbe als eine unterschiedene Form der geistigen Tätigkeit den anderen Formen des Geistes *gegenübertritt*. In diesem Sinne hört das Denken im Schlafe und im Traume auf. Verstand und Vernunft, die Weisen des *eigentlichen* Denkens, sind nur im Wachen tätig. Erst im Verstande hat die der erwachenden Seele zukommende abstrakte Bestimmung des Sichselbstunterscheidens vom Natürlichen, von ihrer unterschiedslosen Substanz und von der Außenwelt, ihre *intensive*, konkrete Bedeutung, da der Verstand das unendliche Insichsein ist, welches sich zur Totalität entwickelt und eben dadurch sich von der Einzelheit der Außenwelt freigemacht hat. Wenn aber das Ich in sich selber frei ist, macht es auch die Gegenstände von seiner Subjektivität unabhängig, betrachtet es dieselben gleichfalls als Totalitäten und als Glieder einer sie alle umfassenden Totalität. Am Äußerlichen ist nun die Totalität nicht als freie Idee, sondern als Zusammenhang der *Notwendigkeit*. Dieser objektive Zusammenhang ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellungen, die wir im Wachen haben, wesentlich von denen unterscheiden, die im Traume entstehen. Begegnet mir daher im Wachen etwas, dessen Zusammenhang mit dem übrigen Zustande der Außenwelt ich noch nicht zu entdecken vermag, so kann ich fragen: wache ich oder träume ich? Im Traume verhalten wir uns nur vorstellend; da werden unsere Vorstellungen nicht von den Kategorien des Verstandes beherrscht. Das bloße Vorstellen reißt aber die Dinge aus ihrem konkreten Zusammenhange völlig heraus, vereinzelt dieselben. Daher fließt im Traume

alles auseinander, durchkreuzt sich in wilder Unordnung, verlieren die Gegenstände allen notwendigen, objektiven, verständigen, vernünftigen Zusammenhang und kommen nur in eine ganz oberflächliche, zufällige, subjektive Verbindung. So geschieht es, daß wir etwas, das wir im Schlafe hören, in einen ganz anderen Zusammenhang bringen, als dasselbe in der Wirklichkeit hat. Man hört z. B. eine Tür stark zuschlagen, glaubt, es sei ein Schuß gefallen, und malt sich nun eine Räubergeschichte aus. Oder man empfindet im Schlaf auf der Brust einen Druck und erklärt sich denselben durch den Alp. Das Entstehen solcher falschen Vorstellungen im Schlafe ist deshalb möglich, weil in diesem Zustande der Geist nicht die für sich seiende Totalität ist, mit welcher derselbe im Wachen alle seine Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen vergleicht, um aus der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der einzelnen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen mit seiner für sich seienden Totalität die Objektivität oder Nichtobjektivität jenes Inhalts zu erkennen. Auch wachend kann zwar der Mensch sich in der Faselei ganz leeren, subjektiven Vorstellungen überlassen; wenn er aber den Verstand nicht verloren hat, weiß er zugleich, daß diese Vorstellungen *nur* Vorstellungen sind, weil sie mit seiner präsenten Totalität in Widerspruch stehen.

Bloß hier und da findet sich im Traume einiges, das einen ziemlichen Zusammenhang mit der Wirklichkeit hat. Namentlich gilt dies von den Träumen vor Mitternacht; in diesen können die Vorstellungen noch einigermaßen von der Wirklichkeit, mit welcher wir uns am Tage beschäftigt haben, in Ordnung zusammengehalten werden. Um Mitternacht ist, wie die Diebe sehr gut wissen, der Schlaf am festesten; da hat sich die Seele von aller Spannung gegen die Außenwelt in sich zurückgezogen. Nach Mitternacht werden die Träume noch willkürlicher als vorher. Mitunter fühlen wir jedoch im Traume etwas voraus, das wir in der Zerstreuung des wachenden Bewußtseins nicht bemerken. So kann schweres Blut im Menschen das bestimmte Gefühl einer Krankheit erregen, von welcher er im Wachen noch gar nichts geahnt hat. Ebenso kann man durch den Geruch eines schwelenden Körpers im Schlafe zu Träumen von Feuersbrünsten angeregt werden, die erst einige Tage nachher zum Ausbruch kommen und auf deren Vorzeichen wir im Wachen nicht geachtet haben.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß das Wachen, als natürlicher Zustand, als eine natürliche Spannung der individuellen Seele gegen die Außenwelt, eine *Grenze*, ein Maß hat, daß daher die Tätigkeit des wachenden Geistes ermüdet und so den Schlaf herbeiführt, der seinerseits gleichfalls eine Grenze hat und zu seinem

Gegenteil fortgehen muß. Dieser doppelte *Übergang* ist die Weise, wie in dieser Sphäre die Einheit der an sich seienden Substantialität der Seele mit deren für sich seiender Einzelheit zur Erscheinung kommt.

γ. Empfindung

§ 399

Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht bloße Veränderungen, sondern *wechselnde* Zustände (Progreß ins Unendliche). In diesem ihrem formellen, negativen Verhältnis ist aber ebensosehr das *affirmative* vorhanden. In dem Fürsichsein der wachen Seele ist das Sein als ideelles Moment enthalten; sie *findet* so die Inhaltsbestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz *an sich* in derselben sind, *in sich selbst*, und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dies Besondere von der Identität des Fürsichseins mit sich unterschieden und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, – *Empfindung*.

Zusatz. Was den dialektischen Fortgang von der *erwachenden* Seele zur *Empfindung* betrifft, so haben wir darüber folgendes zu bemerken. Der nach dem Wachen eintretende Schlaf ist die *natürliche* Weise der Rückkehr der Seele aus der Differenz zur unterschiedslosen Einheit mit sich. Insoweit der Geist in den Banden der Natürlichkeit befangen bleibt, stellt diese Rückkehr nichts dar als die leere *Wiederholung* des Anfangs, – einen langweiligen Kreislauf. *An sich* oder dem Begriffe nach ist aber in jener Rückkehr zugleich ein *Fortschritt* enthalten. Denn der Übergang des Schlafs in das Wachen und des Wachens in den Schlaf hat *für uns* das ebenso positive wie negative Resultat, daß sowohl das im Schlafe vorhandene ununterschiedene substantielle Sein der Seele wie das im Erwachen zustandekommende noch ganz abstrakte, noch ganz leere Fürsichsein derselben sich in ihrer Getrenntheit als einseitige, unwahre Bestimmungen erweisen und ihre konkrete *Einheit* als ihre Wahrheit hervortreten lassen. In dem sich wiederholenden Wechsel von Schlaf und Wachen streben diese Bestimmungen immer nur nach ihrer konkreten Einheit, ohne dieselbe jemals zu erreichen; jede dieser Bestimmungen fällt da aus ihrer eigenen Einseitigkeit immer nur in die Einseitigkeit der entgegengesetzten Bestimmung. Zur *Wirklichkeit* aber kommt diese in jenem Wechsel immer nur erstrebte Einheit in der *empfindenden* Seele. Indem die Seele

empfindet, hat sie es mit einer unmittelbaren, seienden, noch nicht durch sie hervorgebrachten, sondern von ihr nur vorgefundenen, innerlich oder äußerlich gegebenen, also von ihr nicht abhängenden Bestimmung zu tun. *Zugleich* ist aber diese Bestimmung in die Allgemeinheit der Seele versenkt, wird dadurch in ihrer Unmittelbarkeit negiert, somit ideell gesetzt. Daher kehrt die empfindende Seele in diesem ihrem Anderen, als in dem Ihrigen, zu sich selber zurück, ist in dem Unmittelbaren, Seienden, welches sie empfindet, bei sich selber. So bekommt das im Erwachen vorhandene *abstrakte* Fürsichsein durch die Bestimmungen, welche an sich in der schlafenden Natur der Seele, in deren substantiellem Sein enthalten sind, seine erste Erfüllung. Durch diese Erfüllung verwirklicht, vergewissert, bewährt die Seele sich ihr Fürsichsein, ihr Erwachtsein, – *ist* sie nicht bloß für sich, sondern *setzt* sie sich auch als für sich seiend, als Subjektivität, als Negativität ihrer unmittelbaren Bestimmungen. So erst hat die Seele ihre *wahrhafte* Individualität erreicht. Dieser subjektive Punkt der Seele steht jetzt nicht mehr abgesondert, gegenüber der Unmittelbarkeit derselben, sondern macht sich in dem Mannigfaltigen geltend, das in jener Unmittelbarkeit der Möglichkeit nach enthalten ist. Die empfindende Seele setzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein, sie hebt also den Gegensatz ihres Fürsichseins oder ihrer Subjektivität und ihrer Unmittelbarkeit oder ihres substantiellen Anslchseins auf, – jedoch nicht auf *die* Weise, daß wie beim Rückgang des Erwachens in den Schlaf ihr Fürsichsein seinem Gegenteil, jenem bloßen Ansichsein, Platz machte, sondern so, daß ihr Fürsichsein in der Veränderung, in dem Anderen sich erhält, sich entwickelt und bewährt, die Unmittelbarkeit der Seele aber von der Form eines *neben* jenem Fürsichsein vorhandenen Zustandes zu einer nur *in* jenem Fürsichsein bestehenden Bestimmung, folglich zu einem *Schein* herabgesetzt wird. Durch das Empfinden ist somit die Seele dahin gekommen, daß das ihre Natur ausmachende Allgemeine in einer unmittelbaren Bestimmtheit für sie wird. Nur durch dies Fürsichwerden ist die Seele empfindend. Das Nichtanimalische empfindet eben deshalb nicht, weil in demselben das Allgemeine in die Bestimmtheit versenkt bleibt, in dieser nicht für sich wird. Das gefärbte Wasser zum Beispiel ist nur *für uns* unterschieden von seinem Gefärbtsein und von seiner Ungefärbtheit. Wäre ein und dasselbe Wasser zugleich allgemeines und gefärbtes Wasser, so würde diese unterscheidende Bestimmtheit für das Wasser selber sein, dieses somit Empfindung haben; denn Empfindung hat etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmheit sich als ein Allgemeines erhält.

In obiger Auseinandersetzung des Wesens der Empfindung ist

schon enthalten, daß, wenn im § 398 das Erwachen ein *Urteil* der individuellen Seele hat genannt werden dürfen – weil dieser Zustand eine *Teilung* der Seele in eine für sich seiende und in eine nur seiende Seele und zugleich eine *unmittelbare* Beziehung ihrer *Subjektivität* auf *Anderes* hervorbringt –, wir in der Empfindung das Vorhandensein eines *Schlusses* behaupten und daraus die vermittels der Empfindung erfolgende Vergewisserung des Wachseins ableiten können. Indem wir erwachen, finden wir uns zunächst in einem ganz unbestimmten Unterschiedensein von der Außenwelt überhaupt. Erst wenn wir anfangen zu empfinden, wird dieser Unterschied zu einem *bestimmten*. Um daher zum völligen Wachsein und zur Gewißheit desselben zu gelangen, öffnen wir die Augen, fassen wir uns an, untersuchen wir, mit einem Wort, ob etwas bestimmtes Anderes, ein bestimmt von uns Unterschiedenes für uns ist. Bei dieser Untersuchung beziehen wir uns auf das Andere nicht mehr geradezu, sondern *mittelbar*. So ist z. B. die *Berührung* die Vermittlung zwischen mir und dem Anderen, da sie, von diesen beiden Seiten des Gegensatzes verschieden, doch zugleich beide vereinigt. Hier also, wie bei der Empfindung überhaupt, schließt die Seele vermittels eines zwischen ihr und dem Anderen Stehenden in dem empfundenen Inhalte sich mit sich selber zusammen, reflektiert sich aus dem Anderen in sich, scheidet sich von demselben ab und bestätigt sich dadurch ihr Fürsichsein. Diese Zusammenschließung der Seele mit sich selber ist der Fortschritt, welchen die im Erwachen sich teilende Seele durch ihren Übergang zur Empfindung macht.

§ 400

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der *alle* Bestimmtheit noch *unmittelbar* ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objektiven gegen das Subjekt unentwickelt gesetzt, als seiner *besondersten,* natürlichen *Eigenheit* angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben damit *beschränkt* und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Sein, dem qualitativen also und endlichen angehört.

Alles ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine *Quelle* und *Ursprung* in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste,

unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genüge nicht [sagt man], daß Grundsätze, Religion usf. nur im Kopfe seien, sie müssen im Herzen, in der *Empfindung* sein. In der Tat, was man so im Kopfe hat, ist im Bewußtsein überhaupt und der Inhalt demselben so *gegenständlich,* daß ebensosehr, als er in mir, dem abstrakten Ich, gesetzt ist, er auch von mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseins; er ist also als mein *Eigenstes* gesetzt. Das Eigene ist das vom wirklichen konkreten Ich Ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz und dem bestimmten Inhalte derselben ist eben dies Ungetrenntsein, insofern es nicht zum Ich des Bewußtseins, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist. Daß übrigens Wille, Gewissen, Charakter noch eine ganz andere Intensität und Festigkeit des *Mein-eigen-Seins* besitzen als die Empfindung überhaupt und der Komplex derselben, das *Herz,* liegt auch in den gewöhnlichen Vorstellungen. – Es ist freilich richtig zu sagen, daß vor allem das *Herz gut* sein müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, wodurch etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht usf. *gerechtfertigt* sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts-Sagendes oder vielmehr Schlechtes-Sagendes ist, sollte für sich nicht nötig sein, erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige usf. Empfindungen und Herzen gibt; ja, daß aus den Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in den Worten ausgesprochen: »Aus dem *Herzen* kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung usf.«[5] In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum

5 Matth. 15, 19

Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, wird es nötig, an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebensosehr als es auch heutigentags nötig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das *Denken* das *Eigenste* ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

Zusatz. Obgleich auch der dem freien Geiste angehörige, eigentümlich menschliche Inhalt die Form der Empfindung annimmt, so ist diese Form als solche doch eine der tierischen und der menschlichen Seele gemeinsame, daher jenem Inhalt nicht gemäße. Das Widersprechende zwischen dem *geistigen* Inhalt und der Empfindung besteht darin, daß jener ein an und für sich Allgemeines, Notwendiges, wahrhaft Objektives, – die Empfindung dagegen etwas Vereinzeltes, Zufälliges, einseitig Subjektives ist. Inwiefern die letztgenannten Bestimmungen von der Empfindung ausgesagt werden müssen, das wollen wir hier kurz erläutern. Wie schon bemerkt, hat das Empfundene wesentlich die Form eines Unmittelbaren, eines Seienden, gleichviel ob dasselbe aus dem freien Geiste oder aus der Sinnenwelt herstamme. Die Idealisierung, welche das der *äußeren* Natur Angehörende durch das Empfundenwerden erfährt, ist eine noch ganz oberflächliche, von dem vollkommenen Aufheben der Unmittelbarkeit dieses Inhalts fernbleibende. Der an sich diesem seienden Inhalt entgegengesetzte *geistige* Stoff aber wird in der empfindenden Seele zu einem in der Weise der Unmittelbarkeit Existierenden. Da nun das Unvermittelte ein Vereinzeltes ist, so hat alles Empfundene die Form eines *Vereinzelten.* Dies wird von den Empfindungen des Äußerlichen leicht zugegeben, muß aber auch von den Empfindungen des Innerlichen behauptet werden. Indem das Geistige, das Vernünftige, das Rechtliche, Sittliche und Religiöse in die Form der Empfindung tritt, erhält es die Gestalt eines Sinnlichen, eines Außereinanderliegenden, eines Zusammenhangslosen, bekommt es somit eine Ähnlichkeit mit dem äußerlich Empfundenen, das zwar nur in Einzelheiten, z. B. in einzelnen Farben, empfunden wird, jedoch, wie das Geistige, *an sich* ein Allgemeines, z. B. Farbe überhaupt, enthält. Die umfassendere, höhere Natur des Geistigen tritt daher nicht in der Empfindung, sondern erst im begreifenden Denken hervor. In der Vereinzelung des empfundenen Inhalts ist aber zugleich seine *Zufälligkeit* und seine einseitig subjektive Form begründet. Die *Subjektivität* der Empfindung muß nicht unbestimmterweise darin gesucht werden, daß der Mensch durch das

Empfinden etwas *in sich* setzt – denn auch im Denken setzt er etwas in sich –, sondern bestimmter darin, daß er etwas in seine natürliche, unmittelbare, einzelne, nicht in seine freie, geistige, allgemeine Subjektivität setzt. Diese *natürliche* Subjektivität ist eine sich noch nicht selbst bestimmende, ihrem eigenen Gesetze folgende, auf notwendige Weise sich betätigende, sondern eine von außen bestimmte, an *diesen* Raum und an *diese* Zeit gebundene, von zufälligen Umständen abhängige. Durch Versetzung in diese Subjektivität wird daher aller Inhalt zu einem zufälligen und erhält Bestimmungen, die nur diesem einzelnen Subjekte angehören. Es ist deshalb durchaus unstatthaft, sich auf seine bloßen Empfindungen zu berufen. Wer dies tut, der zieht sich von dem allen gemeinsamen Felde der Gründe, des Denkens und der Sache in seine einzelne Subjektivität zurück, in welche – da dieselbe ein wesentlich Passives ist – das Unverständigste und Schlechteste ebensogut wie das Verständige und Gute sich einzudrängen vermag. Aus allem diesem erhellt, daß die Empfindung die schlechteste Form des Geistigen ist und daß dieselbe den besten Inhalt verderben kann. – Zugleich ist in dem Obigen schon enthalten, daß der bloßen Empfindung der Gegensatz eines Empfindenden und eines Empfundenen, eines Subjektiven und eines Objektiven noch fremd bleibt. Die Subjektivität der empfindenden Seele ist eine so unmittelbare, so unentwickelte, eine so wenig sich selbst bestimmende und unterscheidende, daß die Seele, insofern sie *nur* empfindet, sich noch nicht als ein einem Objektiven gegenüberstehendes Subjektives erfaßt. Dieser Unterschied gehört erst dem *Bewußtsein* an, tritt erst dann hervor, wenn die Seele zu dem abstrakten Gedanken ihres Ichs, ihres unendlichen Fürsichseins gekommen ist. Von diesem Unterschiede haben wir daher erst in der Phänomenologie zu sprechen. Hier in der Anthropologie haben wir nur den durch den *Inhalt* der Empfindung gegebenen Unterschied zu betrachten. Dies wird im folgenden Paragraphen geschehen.

§ 401

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichsein, das ist, wie es, weiter in sich vertieft, Ich des Bewußtseins und freier Geist ist, Angehörige zur natürlichen *Leiblichkeit* bestimmt und so empfunden. Hiernach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges usf., überhaupt jedes

körperlichen Teils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichsein der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird, – und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten, die, um als gefundene zu sein, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden. So ist die Bestimmtheit im Subjekt als in der Seele gesetzt. Wie die weitere Spezifikation jenes Empfindens in dem Systeme der Sinne vorliegt, so systematisieren sich notwendig auch die Bestimmtheiten des Empfindens, die aus dem Innern kommen; und deren Verleiblichung, als in der lebendigen, konkret entwickelten Natürlichkeit gesetzt, führt sich nach dem *besonderen* Inhalt der geistigen Bestimmung in einem *besonderen* Systeme oder Organe[6] des Leibes aus.

Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit. Die Sinne sind das einfache System der spezifizierten Körperlichkeit; 1. die physische *Idealität* zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer, noch nicht subjektiver Idealität der Unterschied als *Verschiedenheit* erscheint, *die* Sinne des bestimmten *Lichts* (vgl. § 317 ff.) und des *Klangs* (§ 300). 2. Die differente Realität ist sogleich für sich eine gedoppelte, – die Sinne des Geruchs und Geschmacks (§ 321, 322); 3. der Sinn der gediegenen Realität, der schweren Materie, der Wärme (§ 303), der Gestalt (§ 310). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen sich diese Spezifikationen einfacher als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das *System* des inneren Empfindens in seiner sich verleiblichenden *Besonderung* wäre würdig, in einer eigentümlichen Wissenschaft, *einer psychischen Physiologie*, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieser Art enthält schon die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen *In-*

---

6 BW: »Systeme oder Organe« – C: »Systeme der Organe«

nern, – das *Angenehme* oder *Unangenehme*; wie auch die *bestimmte* Vergleichung im *Symbolisieren* der Empfindungen, z. B. von Farben, Tönen, Gerüchen usf. Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie sein, nicht die bloße Sympathie, sondern bestimmter die *Verleiblichung* zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen insbesondere als *Affekte* geben. Es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Mut in der Brust, im Blute, im irritablen Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe, dem Zentrum des sensiblen Systemes, empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verständnis als bisher über die bekanntesten Zusammenhänge zu fassen, durch welche von der Seele heraus die Träne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Partikularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen und erhalten hierdurch noch eine ganz andere Deutung.

Zusatz. Der Inhalt der Empfindung ist entweder ein aus der Außenwelt stammender oder ein dem Innern der Seele angehöriger, die Empfindung also entweder eine *äußerliche* oder eine *innerliche*. Die letztere Art der Empfindungen haben wir hier nur insofern zu betrachten, als dieselben sich *verleiblichen*; nach der Seite ihrer Innerlichkeit fallen sie in das Gebiet der Psychologie. Dagegen sind die äußerlichen Empfindungen ausschließlich Gegenstand der Anthropologie.
Das nächste, was wir über die Empfindungen der letztgenannten Art zu sagen haben, ist, daß wir dieselben durch die verschiedenen *Sinne* erhalten. Das Empfindende ist hierbei von außen bestimmt, d. h. seine Leiblichkeit wird von etwas Äußerlichem bestimmt. Die verschiedenen Weisen dieses Bestimmtseins machen die verschiedenen äußeren Empfindungen aus. Jede solche verschiedene Weise ist eine allgemeine Möglichkeit des Bestimmtwerdens, ein Kreis von einzelnen Empfindungen. So enthält zum Beispiel das Sehen die unbestimmte Möglichkeit vielfacher Gesichtsempfindungen. Die

allgemeine Natur des beseelten Individuums zeigt sich auch darin, daß dasselbe in den bestimmten Weisen des Empfindens nicht an etwas Einzelnes gebunden ist, sondern einen Kreis von Einzelheiten umfaßt. Könnte ich hingegen nur Blaues sehen, so wäre diese Beschränkung eine Qualität von mir. Aber da ich, im Gegensatze gegen die natürlichen Dinge, das in der Bestimmtheit bei sich selber seiende Allgemeine bin, so sehe ich überhaupt Farbiges oder vielmehr die sämtlichen Verschiedenheiten des Farbigen.
Die allgemeinen Weisen des Empfindens beziehen sich auf die in der Naturphilosophie als notwendig zu erweisenden verschiedenen physikalischen und chemischen Bestimmtheiten des Natürlichen und sind durch die verschiedenen Sinnesorgane vermittelt. Daß überhaupt die Empfindung des Äußerlichen in solche verschiedene, gegeneinander gleichgültige Weisen des Empfindens auseinanderfällt, das liegt in der Natur ihres Inhalts, da dieser ein sinnlicher, das Sinnliche aber mit dem Sichselbstäußerlichen so synonym ist, daß selbst die innerlichen Empfindungen durch ihr einander Äußerlichsein zu etwas Sinnlichem werden.
Warum wir nun aber gerade die bekannten *fünf* Sinne - nicht mehr und nicht weniger, und eben diese so unterschiedenen – haben, davon muß in der philosophischen Betrachtung die vernünftige Notwendigkeit nachgewiesen werden. Dies geschieht, indem wir die Sinne als Darstellungen der Begriffsmomente fassen. Dieser Momente sind, wie wir wissen, nur *drei*. Aber die Fünfzahl der Sinne reduziert sich ganz natürlich auf drei Klassen von Sinnen. Die erste wird von den Sinnen der physischen *Idealität*, die zweite von denen der *realen Differenz* gebildet; in die dritte fällt der Sinn der *irdischen Totalität*.
Als Darstellungen der Begriffsmomente müssen diese drei Klassen, jede in sich selber, eine *Totalität* bilden. Nun enthält aber die erste Klasse den Sinn des abstrakt Allgemeinen, des abstrakt Ideellen, also des nicht wahrhaft Totalen. Die Totalität kann daher hier nicht als eine konkrete, sondern nur als eine außereinanderfallende, als eine in sich selber entzweite, an *zwei abstrakte* Momente verteilte vorhanden sein. Deswegen umfaßt die erste Klasse zwei Sinne – das *Sehen* und das *Hören*. Für das Sehen ist das Ideelle als ein einfach sich auf sich Beziehendes, für das Gehör als ein durch die Negation des Materiellen sich Hervorbringendes. – Die zweite Klasse stellt, als die Klasse der Differenz, die Sphäre des *Prozesses*, der Scheidung und Auflösung der konkreten Körperlichkeit dar. Aus der Bestimmung der Differenz folgt aber sogleich eine Doppelheit der Sinne dieser Klasse. Die zweite Klasse enthält daher den Sinn des *Geruchs* und des *Geschmacks*. Jener ist der Sinn des abstrakten, dieser der Sinn des konkreten

Prozesses. Die dritte Klasse endlich begreift nur *einen* Sinn, das *Gefühl,* weil das Gefühl der Sinn der *konkreten* Totalität ist. Betrachten wir jetzt die einzelnen Sinne etwas näher.

Das *Gesicht* ist der Sinn desjenigen physischen Ideellen, welches wir das *Licht* nennen. Von diesem können wir sagen, daß dasselbe gleichsam der physikalisch gewordene *Raum* sei. Denn das Licht ist, wie der Raum, ein Untrennbares, ein ungetrübt Ideelles, die absolut bestimmungslose Extension, ohne alle Reflexion-in-sich, – insofern ohne Innerlichkeit. Das Licht manifestiert Anderes, dies Manifestieren macht sein Wesen aus; aber in sich selber ist es abstrakte Identität mit sich, das innerhalb der Natur selber hervortretende Gegenteil des Außereinanderseins der Natur, also die immaterielle Materie. Darum leistet das Licht keinen Widerstand, hat es keine Schranke in sich, dehnt es sich nach allen Seiten ins Ungemessene aus, ist es absolut leicht, imponderabel. Nur mit diesem ideellen Elemente und mit dessen Trübung durch das *Finstere,* d. h. mit der *Farbe* hat das Gesicht es zu tun. Die Farbe ist das Gesehene, das Licht das Mittel des Sehens. Das eigentlich Materielle der Körperlichkeit dagegen geht uns beim Sehen noch nichts an. Die Gegenstände, die wir sehen, können daher fern von uns sein. Wir verhalten uns dabei zu den Dingen gleichsam nur theoretisch, noch nicht praktisch, denn wir lassen dieselben beim Sehen ruhig als ein Seiendes bestehen und beziehen uns nur auf ihre ideelle Seite. Wegen dieser Unabhängigkeit des Gesichts von der eigentlichen Körperlichkeit kann man dasselbe den edelsten Sinn nennen. Andererseits ist das Gesicht ein sehr unvollkommener Sinn, weil durch denselben der Körper nicht als räumliche Totalität, nicht als *Körper,* sondern immer nur als Fläche, nur nach den beiden Dimensionen der Breite und Höhe unmittelbar an uns kommt und wir erst dadurch, daß wir uns gegen den Körper verschiedene Standpunkte geben, denselben nacheinander in allen seinen Dimensionen, in seiner totalen Gestalt zu sehen bekommen. Ursprünglich erscheinen, wie wir an den Kindern beobachten können, dem Gesichte, eben weil es die *Tiefe* nicht unmittelbar sieht, die entferntesten Gegenstände mit den nächsten auf einer und derselben Fläche. Erst indem wir bemerken, daß der durch das Gefühl wahrgenommenen Tiefe ein Dunkles, ein *Schatten* entspricht, kommen wir dahin, daß wir da, wo uns ein Schatten sichtbar wird, eine Tiefe zu sehen glauben. Damit hängt zusammen, daß wir das Maß der Entfernung der Körper nicht unmittelbar durch das Gesicht wahrnehmen, sondern nur aus dem Kleiner- oder Größererscheinen der Gegenstände erschließen können.

Dem Gesicht, als dem Sinne der innerlichkeitslosen Idealität, steht das *Gehör* als der Sinn der reinen Innerlichkeit des Körperlichen

gegenüber. Wie sich das Gesicht auf den physikalisch gewordenen Raum, auf das Licht, bezieht, so bezieht sich das Gehör auf die physikalisch gewordene *Zeit,* auf den *Ton.* Denn der Ton ist das Zeitlichgesetztwerden der Körperlichkeit, die Bewegung, das Schwingen des Körpers in sich selber, ein Erzittern, eine mechanische Erschütterung, bei welcher der Körper, ohne seinen relativen Ort als ganzer Körper verändern zu müssen, nur seine Teile bewegt, seine innere Räumlichkeit zeitlich setzt, also sein gleichgültiges Außereinandersein aufhebt und durch diese Aufhebung seine reine Innerlichkeit hervortreten läßt, aus der oberflächlichen Veränderung, welche er durch die mechanische Erschütterung erlitten hat, sich jedoch unmittelbar wiederherstellt. Das Medium aber, durch welches der Ton an unser Gehör kommt, ist nicht bloß das Element der Luft, sondern in noch höherem Maße die zwischen uns und dem tönenden Gegenstande befindliche konkrete Körperlichkeit, zum Beispiel die Erde, an welche gehalten das Ohr mitunter Kanonaden vernommen hat, die durch die bloße Vermittlung der Luft nicht gehört werden konnten.

Die Sinne der *zweiten* Klasse treten in Beziehung zur *reellen* Körperlichkeit. Sie haben es aber mit dieser noch nicht insofern zu tun, als dieselbe für sich ist, Widerstand leistet, sondern nur insofern diese sich in ihrer Auflösung befindet, in ihren *Prozeß* eingeht. Dieser Prozeß ist etwas Notwendiges. Allerdings werden die Körper zum Teil durch äußerliche, zufällige Ursachen zerstört; aber außer diesem zufälligen Untergange gehen die Körper durch ihre eigene Natur unter, verzehren sie sich selber, jedoch so, daß ihr Verderben den Schein hat, von außen an sie heranzukommen. So ist es die Luft, durch deren Einwirkung der Prozeß des stillen, unmerkbaren Sichverflüchtigens aller Körper, das Verduften der vegetabilischen und der animalischen Gebilde entsteht. Obgleich nun sowohl der *Geruch* wie der *Geschmack* zu der sich auflösenden Körperlichkeit in Beziehung stehen, so unterscheiden sich diese beiden Sinne voneinander doch dadurch, daß der Geruch den Körper in dem *abstrakten,* einfachen, unbestimmten Prozesse der Verflüchtigung oder Verduftung empfängt, – der Geschmack hingegen auf den *realen* konkreten Prozeß des Körpers und auf die in diesem Prozeß hervortretenden chemischen Bestimmtheiten des Süßen, des Bitteren, des Kaligen, des Saueren und des Salzigen sich bezieht. Beim Geschmack wird ein unmittelbares Berühren des Gegenstandes nötig, während selbst noch der Geruchssinn einer solchen Berührung nicht bedarf, dieselbe aber beim Hören noch weniger nötig ist und beim Sehen gar nicht stattfindet.

Die *dritte* Klasse enthält, wie schon bemerkt, nur den einen Sinn des *Gefühls.* Insofern dieses vornehmlich in den Fingern seinen

Sitz hat, nennt man dasselbe auch den Tastsinn. Das Gefühl ist der konkreteste aller Sinne. Denn seine unterschiedene Wesenheit besteht in der Beziehung – weder auf das abstrakt allgemeine oder ideelle Physikalische noch auf die sich scheidenden Bestimmtheiten des Körperlichen, sondern auf die gediegene Realität des letzteren. Erst für das Gefühl ist daher eigentlich ein für sich bestehendes Anderes, ein für sich seiendes Individuelles, gegenüber dem Empfindenden als einem gleichfalls für sich seienden Individuellen. In das Gefühl fällt deshalb die Affektion der *Schwere*, d. h. der gesuchten Einheit der für sich beharrenden, nicht in den Prozeß der Auflösung eingehenden, sondern Widerstand leistenden Körper. Überhaupt ist für das Gefühl das materielle Fürsichsein. Zu den verschiedenen Weisen dieses Fürsichseins gehört aber nicht nur das Gewicht, sondern auch die Art der *Kohäsion* – das Harte, das Weiche, das Steife, das Spröde, das Rauhe, das Glatte. Zugleich mit der beharrenden, festen Körperlichkeit ist jedoch für das Gefühl auch die Negativität des Materiellen als eines für sich Bestehenden, – nämlich die *Wärme*. Durch diese wird die spezifische Schwere und die Kohäsion der Körper verändert. Diese Veränderung betrifft somit dasjenige, wodurch der Körper wesentlich Körper ist. Insofern kann man daher sagen, daß auch in der Affektion der Wärme die *gediegene* Körperlichkeit für das Gefühl sei. Endlich fällt noch die *Gestalt* nach ihren drei Dimensionen dem Gefühl anheim; denn ihm gehört überhaupt die mechanische Bestimmtheit vollständig an.

Außer den angegebenen *qualitativen* Unterschieden haben die Sinne auch eine *quantitative* Bestimmung des Empfindens, eine Stärke oder Schwäche desselben. Die Quantität erscheint hier notwendig als *intensive* Größe, weil die Empfindung ein Einfaches ist. So ist zum Beispiel die Empfindung des von einer bestimmten Masse auf den Gefühlssinn ausgeübten Druckes etwas Intensives, obgleich dies Intensive auch extensiv, nach Maßen, Pfunden usw., existiert. Die quantitative Seite der Empfindung bietet aber der philosophischen Betrachtung selbst insofern kein Interesse dar, als jene quantitative Bestimmung auch qualitativ wird und dadurch ein *Maß* bildet, über welches hinaus die Empfindung zu stark und daher schmerzlich, und unter welchem sie unmerkbar wird.

Wichtig für die philosophische Anthropologie wird dagegen die Beziehung der äußeren Empfindungen auf das Innere des empfindenden Subjekts. Dies Innere ist nicht ein durchaus Unbestimmtes, Ununterschiedenes. Schon darin, daß die Größe der Empfindung eine intensive ist und ein gewisses Maß haben muß, liegt eine Beziehung der Affektion auf ein An-und-für-sich-Bestimmtsein des Subjekts, eine gewisse Bestimmtheit der Empfindsamkeit desselben,

– eine Reaktion der Subjektivität gegen die Äußerlichkeit, somit der Keim oder Beginn der inneren Empfindung. Durch diese innerliche Bestimmtheit des Subjekts unterscheidet sich bereits das äußere Empfinden des Menschen mehr oder weniger von dem der Tiere. Diese können zum Teil in gewissen Verhältnissen Empfindungen von etwas Äußerlichem haben, das für die menschliche Empfindung noch nicht vorhanden ist. So sollen zum Beispiel die Kamele schon meilenweit Quellen und Ströme riechen.

Mehr aber als durch jenes eigentümliche Maß der Empfindsamkeit wird die äußere Empfindung durch ihre Beziehung auf das *geistige* Innere zu etwas eigentümlich Anthropologischem. Diese Beziehung hat nun mannigfaltige Seiten, die jedoch noch nicht alle hier schon in unsere Betrachtung gehören. Ausgeschlossen von dieser bleibt hier namentlich die Bestimmung der Empfindung als einer angenehmen oder unangenehmen, – dies mehr oder weniger mit Reflexion durchflochtene Vergleichen der äußeren Empfindung mit unserer an und für sich bestimmten Natur, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch eine Affektion diese im ersten Fall zu einer *angenehmen,* im zweiten zur *unangenehmen* macht. Ebensowenig kann hier schon die Erweckung der *Triebe* durch die Affektionen in den Kreis unserer Untersuchung gezogen werden. Diese Erweckung gehört in das uns hier noch fernliegende Gebiet des praktischen Geistes. Was wir an dieser Stelle zu betrachten haben, das ist einzig und allein das *bewußtlose* Bezogenwerden der äußeren Empfindung auf das geistige Innere. Durch diese Beziehung entsteht in uns dasjenige, was wir *Stimmung* nennen, – eine Erscheinung des Geistes, von welcher sich zwar (so wie von der Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen und von der Erweckung der Triebe durch die Affektionen) bei den Tieren ein Analogon findet, die jedoch (wie die eben genannten anderen geistigen Erscheinungen) zugleich einen eigentümlich menschlichen Charakter hat und die ferner, in dem von uns angegebenen engeren Sinne, zu etwas Anthropologischem dadurch wird, daß sie etwas vom Subjekt noch nicht mit vollem Bewußtsein Gewußtes ist. Schon bei Betrachtung der noch nicht zur Individualität fortgeschrittenen natürlichen Seele haben wir von Stimmungen derselben zu reden gehabt, die einem Äußerlichen entsprechen. Dies Äußerliche waren aber dort noch ganz allgemeine Umstände, von welchen man eben wegen ihrer unbestimmten Allgemeinheit eigentlich noch nicht sagen kann, daß sie empfunden werden. Auf dem Standpunkt hingegen, bis zu welchem wir bis jetzt die Entwicklung der Seele fortgeführt haben, ist die äußerliche Empfindung selber das die Stimmung Erregende. Diese Wirkung wird aber von der äußerlichen Empfindung insofern hervorgebracht, als

sich mit dieser unmittelbar, d. h. ohne daß dabei die bewußte Intelligenz mitzuwirken brauchte, eine innere Bedeutung verknüpft. Durch diese Bedeutung wird die äußerliche Empfindung zu etwas *Symbolischem.* Dabei ist jedoch zu bemerken, daß hier noch nicht ein Symbol in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes vorhanden ist; denn streng genommen gehört zum Symbol ein von uns unterschiedener äußerlicher Gegenstand, in welchem wir uns einer innerlichen Bestimmtheit bewußt werden oder den wir überhaupt auf eine solche Bestimmtheit beziehen. Bei der durch eine äußerliche Empfindung erregten Stimmung verhalten wir uns aber noch nicht zu einem von uns unterschiedenen äußerlichen Gegenstande, sind wir noch nicht Bewußtsein. Folglich erscheint, wie gesagt, hier das Symbolische noch nicht in seiner eigentlichen Gestalt.

Die durch die symbolische Natur der Affektionen erregten geistigen Sympathien sind nun etwas sehr wohl Bekanntes. Wir erhalten dergleichen von Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, und auch von demjenigen, was für den Gefühlssinn ist. – Was die *Farben* betrifft, so gibt es ernste, fröhliche, feurige, kalte, tranrige und sanfte Farben. Man wählt daher bestimmte Farben als Zeichen der in uns vorhandenen Stimmung. So nimmt man für den Ausdruck der Trauer, der inneren Verdüsterung, der Umnachtung des Geistes die Farbe der Nacht, des vom Licht nicht erhellten Finsteren, das farblose *Schwarz.* Auch die Feierlichkeit und Würde wird durch Schwarz bezeichnet, weil in demselben das Spiel der Zufälligkeit, Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit keine Stelle findet. Das reine, lichtvolle, heitere *Weiß* entspricht dagegen der Einfachheit und Heiterkeit der Unschuld. Die eigentlichen Farben haben sozusagen eine konkretere Bedeutung als Schwarz und Weiß. So hat das *Purpurrot* von jeher für die königliche Farbe gegolten; denn dasselbe ist die machtvollste, für das Auge angreifendste Farbe, – die Durchdringung des Hellen und des Dunklen in der ganzen Stärke ihrer Einheit und ihres Gegensatzes. Das *Blau* hingegen, als die dem passiven Dunklen sich zuneigende einfache Einheit des Hellen und Dunklen, ist das Symbol der Sanftmut, der Weiblichkeit, der Liebe und der Treue, weshalb denn auch die Maler die Himmelskönigin fast immer in blauem Gewande gemalt haben. Das *Gelb* ist nicht bloß das Symbol einer gewöhnlichen Heiterkeit, sondern auch des gelbsüchtigen Neides. Allerdings kann bei der Wahl der Farbe für die Bekleidung viel Konventionelles herrschen; zugleich offenbart sich jedoch, wie wir bemerklich gemacht haben, in jener Wahl ein vernünftiger Sinn. Auch der *Glanz* und die Mattigkeit der Farbe haben etwas Symbolisches; jener entspricht der in glänzenden Lagen gewöhnlich

heiteren Stimmung des Menschen, – das *Matte* der Farbe hingegen der prunkverschmähenden Einfachheit und Ruhe des Charakters. Am Weißen selbst findet sich ein Unterschied des Glanzes und der Mattigkeit, je nachdem es zum Beispiel an Leinwand, an Baumwolle oder an Seide erscheint; und für das Symbolische dieses Unterschiedes trifft man bei vielen Völkern ein bestimmtes Gefühl.
Außer den Farben sind es besonders die *Töne*, welche eine entsprechende Stimmung in uns hervorbringen. Vornehmlich gilt dies von der menschlichen *Stimme*, denn diese ist die Hauptweise, wie der Mensch sein Inneres kundtut; was er ist, das legt er in seine Stimme. In dem Wohlklange derselben glauben wir daher die Schönheit der Seele des Sprechenden, in der Rauhigkeit seiner Stimme ein rohes Gefühl mit Sicherheit zu erkennen. So wird durch den Ton in dem ersteren Falle unsere Sympathie, in dem letzteren unsere Antipathie erweckt. Besonders aufmerksam auf das Symbolische der menschlichen Stimme sind die Blinden. Es wird sogar versichert, daß dieselben die körperliche Schönheit des Menschen an dem Wohlklange seiner Stimme erkennen wollen, – daß sie selbst die Pockennarbigkeit an einem leisen Sprechen durch die Nase zu hören vermeinen.
Soviel über die Beziehung der *äußerlichen* Empfindungen auf das geistige Innere. Schon bei Betrachtung dieser Beziehung haben wir gesehen, daß das Innere des Empfindenden kein durchaus Leeres, kein vollkommen Unbestimmtes, sondern vielmehr ein an und für sich Bestimmtes ist. Dies gilt schon von der tierischen Seele, in unvergleichlich höherem Maße jedoch vom menschlichen Inneren. In diesem findet sich daher ein Inhalt, der für sich nicht ein äußerlicher, sondern ein *innerlicher* ist. Zum Empfundenwerden dieses Inhalts ist aber einerseits eine äußerliche Veranlassung, andererseits eine *Verleiblichung* des innerlichen Inhalts, also eine Verwandlung oder Beziehung desselben notwendig, die das Gegenteil von derjenigen Beziehung ausmacht, in welche der von den äußerlichen Sinnen gegebene Inhalt durch seine symbolische Natur gebracht wird. Wie die *äußeren* Empfindungen sich symbolisieren, d.h. auf das geistige *Innere* bezogen werden, so *entäußern*, verleiblichen sich die *inneren* Empfindungen notwendigerweise, weil sie der natürlichen Seele angehören, folglich seiende sind, somit ein unmittelbares Dasein gewinnen müssen, in welchem die Seele für sich wird. Wenn wir von der inneren Bestimmung des empfindenden Subjekts, ohne Beziehung auf deren Verleiblichung, sprechen, so betrachten wir dies Subjekt auf *die* Weise, wie dasselbe nur *für uns*, aber noch nicht für sich selber in seiner Bestimmung bei sich ist, sich in ihr empfindet. Erst durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen kommt das Subjekt dahin, dieselben zu

empfinden, denn zu ihrem Empfundenwerden ist notwendig, daß sie sowohl von dem Subjekt unterschieden als mit demselben identisch gesetzt werden; beides geschieht aber erst durch die Entäußerung, durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen des Empfindenden. Das Verleiblichen jener mannigfaltigen inneren Bestimmungen setzt einen Kreis von Leiblichkeit, in welchem dasselbe erfolgt, voraus. Dieser Kreis, diese beschränkte Sphäre ist mein Körper. Derselbe bestimmt sich so als Empfindungssphäre, sowohl für die inneren wie für die äußeren Bestimmungen der Seele. Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu sein vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Ideelles ist. Durch diese Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und notwendig, – werden die Bewegungen meiuer Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Körperlichkeit.
Die inneren Empfindungen sind nnn von *doppelter* Art:
erstens solche, die meine in irgendeinem besonderen Verhältnisse oder Zustande befindliche unmittelbare *Einzelheit* betreffen; dahin gehören zum Beispiel Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue;
zweitens solche, die sich auf ein an und für sich *Allgemeines* – auf Recht, Sittlichkeit, Religion, auf das Schöne und Wahre – beziehen.
Beide Arten der inneren Empfindungen haben, wie schon früher bemerkt, das Gemeinsame, daß sie Bestimmungen sind, welche mein unmittelbar einzelner, mein natürlicher Geist in sich findet. Einerseits können beide Arten sich einander nähern, indem entweder der empfundene rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt immer mehr die Form der Vereinzelung erhält oder umgekehrt die zunächst das einzelne Subjekt betreffenden Empfindungen einen stärkeren Zusatz von allgemeinem Inhalt bekommen. Andererseits tritt der Unterschied beider Arten der inneren Empfindungen immer stärker hervor, je mehr sich die rechtlichen, sittlichen und religiösen Gefühle von der Beimischung der zufälligen Besonderheit des Subjekts befreien und sich dadurch zu reinen Formen des an und für sich Allgemeinen erheben. In eben dem Maße aber, wie in den inneren Empfindungen das Einzelne dem Allgemeinen weicht, vergeistigen sich dieselben, verliert somit ihre Äußerung an Leiblichkeit der Erscheinung.
Daß der *nähere* Inhalt der innerlichen Empfindung hier in der Anthropologie noch nicht Gegenstand unserer Auseinandersetzung sein kann, das haben wir bereits oben ausgesprochen. Wie wir den Inhalt der *äußeren* Empfindungen aus der uns hier im Rücken liegenden Naturphilosophie als einen daselbst in seiner vernünfti-

gen Notwendigkeit erwiesenen aufgenommen haben, so müssen wir den Inhalt der *inneren* Empfindungen als einen erst im dritten Teile der Lehre vom subjektiven Geiste seine eigentliche Stelle findenden hier, so weit es nötig ist, antizipieren. Unser Gegenstand ist für jetzt nur die *Verleiblichung* der inneren Empfindungen, und zwar bestimmter die unwillkürlich erfolgende, nicht die von meinem Willen abhängende Verleiblichung meiner Empfindungen vermittels der *Gebärde*. Die letztere Art der Verleiblichung gehört noch nicht hierher, weil dieselbe voraussetzt, daß der Geist schon über seine Leiblichkeit Herr geworden sei, dieselbe mit Bewußtsein zu einem Ausdrucke seiner innerlichen Empfindungen gemacht habe – etwas, das hier noch nicht stattgefunden hat. An dieser Stelle haben wir, wie gesagt, nur den unmittelbaren Übergang der innerlichen Empfindung in die leibliche Weise des Daseins zu betrachten, welche Verleiblichung zwar auch für *andere* sichtbar werden, sich zu einem *Zeichen* der inneren Empfindung gestalten kann, aber nicht notwendig – und jedenfalls ohne den Willen des Empfindenden – zu einem solchen Zeichen wird.
Wie nun der Geist für die in bezug auf andere geschehende Darstellung seines Inneren vermittels der *Gebärde* die Glieder seines nach *außen* gerichteten, seines – wie *Bichat*[7] sich ausdrückt – animalischen Lebens, das Gesicht, die Hände und die Füße, gebraucht, so müssen dagegen die Glieder des nach *innen* gekehrten Lebens, die sogenannten edlen Eingeweide, vorzugsweise als die Organe bezeichnet werden, in welchen für das empfindende Subjekt *selber*, aber nicht notwendig für andere die inneren Empfindungen desselben auf unmittelbare, unwillkürliche Weise sich verleiblichen.
Die Haupterscheinungen dieser Verleiblichung sind einem jeden schon durch die Sprache bekannt, die darüber manches enthält, das für tausendjährigen Irrtnm nicht wohl erklärt werden kann. Im allgemeinen mag bemerkt werden, daß die inneren Empfindungen sowohl der Seele als dem ganzen Leibe teils zuträglich, teils schädlich und sogar verderblich sein können. Heiterkeit des Gemüts erhält, Kummer untergräbt die Gesundheit. Die durch Kummer und Schmerz in der Seele entstehende, sich auf leibliche Weise zur Existenz bringende Hemmnng kann, wenn dieselbe plötzlich erfolgt und ein gewisses Übermaß erreicht, den Tod oder den Verlust des Verstandes herbeiführen. Ebenso gefährlich ist zu große plötzliche Freude; durch dieselbe entsteht, wie durch übermächtigen Schmerz, für die Vorstellung ein so schneidender Widerspruch zwischen den bisherigen und den jetzigen Verhältnissen des empfin-

7 siehe Fn. 4, S. 91

denden Subjekts, eine solche Entzweiung des Innern, daß deren Verleiblichung die Zersprengung des Organismus, den Tod, oder die Verrücktheit zur Folge zu haben vermag. Der charaktervolle Mensch ist jedoch solchen Einwirkungen viel weniger ausgesetzt als andere, da sein Geist sich von seiner Leiblichkeit weit freier gemacht und in sich eine viel festere Haltung gewonnen hat als ein an Vorstellungen und Gedanken armer, natürlicher Mensch, der nicht die Kraft besitzt, die Negativität eines plötzlich hereinbrechenden gewaltigen Schmerzes zu ertragen.

Selbst aber wenn diese Verleiblichung in keinem vernichtenden Grade exzitierend oder deprimierend wirkt, wird sie doch mehr oder weniger unmittelbar den *ganzen* Organismus ergreifen, da in demselben alle Organe und alle Systeme in lebendiger Einheit miteinander sich befinden. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß die inneren Empfindungen, nach der Verschiedenheit ihres Inhalts, zugleich ein *besonderes* Organ haben, in welchem sie sich zunächst und vorzugsweise verleiblichen. Dieser Zusammenhang der bestimmten Empfindung mit ihrer besonderen leiblichen Erscheinungsweise kann durch einzelne, wider die Regel laufende Fälle nicht widerlegt werden. Solche der Ohnmacht der Natur zur Last fallende Ausnahmen berechtigen nicht, jenen Zusammenhang für einen rein zufälligen zu erklären und etwa zu meinen, der Zorn könne ganz ebensogut wie im Herzen auch im Unterleibe oder im Kopfe gefühlt werden. Schon die Sprache hat so viel Verstand, daß sie *Herz* für Mut, *Kopf* für Intelligenz und nicht etwa Herz für Intelligenz gebraucht. Der Wissenschaft aber liegt es ob, die notwendige Beziehung zu zeigen, welche zwischen einer bestimmten innerlichen Empfindung und der physiologischen Bedeutung des Organes herrscht, in welchem dieselbe sich verleiblicht. Wir wollen die allgemeinsten, diesen Punkt betreffenden Erscheinungen hier kurz berühren. – Es gehört zu den ausgemachtesten Erfahrungen, daß der *Kummer*, dies ohnmächtige Sich-in-sich-Vergraben der Seele, vornehmlich als Unterleibskrankheit, also im Reproduktionssysteme, folglich in demjenigen Systeme sich verleiblicht, welches die negative Rückkehr des animalischen Subjektes zu sich selber darstellt. Der *Mut* und der *Zorn* dagegen, dies negative Nach-außen-Gerichtetsein gegen eine fremde Kraft, gegen eine uns empörende Verletzung, hat seinen unmittelbaren Sitz in der Brust, im Herzen, dem Mittelpunkte der Irritabilität, des negativen Hinaustreibens. Im Zorne schlägt das Herz, wird das Blut heißer, steigt dies ins Gesicht und spannen sich die Muskeln. Dabei, besonders beim Ärger, wo der Zorn mehr innerlich bleibt, als kräftig sich austobt, kann allerdings die schon dem Reproduktionssysteme angehörende *Galle* überlaufen, und zwar in dem Grade, daß

Gelbsucht entsteht. Es muß aber darüber bemerkt werden, daß die Galle gleichsam das *Feurige* ist, durch dessen Ergießung das Reproduktionssystem sozusagen seinen Zorn, seine Irritabilität an den Speisen ausläßt, dieselben unter Mitwirkung des von der Pankreas ausgeschütteten animalischen *Wassers* auflöst und verzehrt. – Die mit dem Zorn nahverwandte *Scham* verleiblicht sich gleichfalls im Blutsystem. Sie ist ein beginnender, ein bescheidener Zorn des Menschen über sich selber, denn sie enthält eine Reaktion gegen den Widerspruch meiner Erscheinung mit dem, was ich sein soll und sein will, – also eine Verteidigung meines Inneren gegen meine unangemessene Erscheinung. Dies geistige Nach-außen-Gerichtetsein verleiblicht sich dadurch, daß das Blut in das Gesicht getrieben wird, daß somit der Mensch errötet und auf diese Weise seine Erscheinung ändert. Im Gegensatz gegen die Scham äußert sich der *Schrecken*, dies Insichzusammenfahren der Seele vor einem ihr unüberwindlich scheinenden Negativen, durch ein Zurückweichen des Blutes aus den Wangen, durch Erblassen sowie durch Erzittern. Wenn dagegen die Natur die Verkehrtheit begeht, einige Menschen zu schaffen, die vor Scham erbleichen und vor Furcht erröten, so darf die Wissenschaft sich durch solche Inkonsequenzen der Natur nicht verhindern lassen, das Gegenteil dieser Unregelmäßigkeiten als Gesetz anzuerkennen. – Auch das *Denken* endlich, insofern es ein Zeitliches ist und der unmittelbaren Individualität angehört, hat eine leibliche Erscheinung, wird empfunden, und zwar besonders im Kopfe, im Gehirn, überhaupt im System der Sensibilität, des einfachen allgemeinen Insichseins des empfindenden Subjekts.

In allen soeben betrachteten Verleiblichungen des Geistigen findet nur dasjenige Äußerlichwerden der Seelenbewegungen statt, welches zum Empfinden dieser letzteren notwendig ist oder zum Zeigen des Inneren dienen kann. Jenes Äußerlichwerden vollendet sich aber erst dadurch, daß dasselbe zur *Entäußerung*, zur Wegschaffung der innerlichen Empfindungen wird. Eine solche entäußernde Verleiblichung des Inneren zeigt sich im *Lachen*, noch mehr aber im *Weinen*, im Ächzen und Schluchzen, überhaupt in der *Stimme*, schon noch ehe diese artikuliert ist, noch ehe sie zur *Sprache* wird.

Den Zusammenhang dieser physiologischen Erscheinungen mit den ihnen entsprechenden Bewegungen der Seele zu begreifen, macht nicht geringe Schwierigkeit.

Was die geistige Seite jener Erscheinungen betrifft, so wissen wir in bezug auf das *Lachen*, daß dasselbe durch einen sich unmittelbar hervortuenden Widerspruch, durch etwas sich sofort in sein Gegenteil Verkehrendes, somit durch etwas unmittelbar sich selbst Ver-

nichtendes erzeugt wird, – vorausgesetzt, daß wir in diesem nichtigen Inhalte nicht selbst stecken, ihn nicht als den unsrigen betrachten; denn fühlten wir durch die Zerstörung jenes Inhalts uns selber verletzt, so würden wir *weinen*. Wenn zum Beispiel ein stolz Einherschreitender fällt, so kann darüber Lachen entstehen, weil jener an seiner Person die einfache Dialektik erfährt, daß mit ihm das Entgegengesetzte dessen geschieht, was er bezweckte. Das Lachenerregende wahrhafter *Komödien* liegt daher auch wesentlich in dem unmittelbaren Umschlagen eines an sich nichtigen Zweckes in sein Gegenteil, wogegen in der *Tragödie* es substantielle Zwecke sind, die sich in ihrem Gegensatze gegeneinander zerstören. Bei jener dem komischen Gegenstande widerfahrenden Dialektik kommt die Subjektivität des Zuschauers oder Zuhörers zum ungestörten und ungetrübten Genuß ihrer selbst, da sie die absolute Idealität, die unendliche Macht über jeden beschränkten Inhalt, folglich die reine Dialektik ist, durch welche eben der komische Gegenstand vernichtet wird. Hierin ist der Grund der Heiterkeit enthalten, in die wir durch das Komische versetzt werden. Mit diesem Grunde steht aber die *physiologische* Erscheinung jenes Heiterseins, die uns hier besonders interessiert, im Einklange; denn im Lachen verleiblicht sich die zum ungetrübten Genuß ihrer selbst gelangende Subjektivität, dies reine Selbst, dies geistige Licht, als ein sich über das Antlitz verbreitender Glanz und erhält zugleich der geistige Akt, durch welchen die Seele das Lächerliche von sich stößt, in dem gewaltsam unterbrochenen Ausstoßen des Atems einen leiblichen Ausdruck. – Übrigens ist das Lachen zwar etwas der natürlichen Seele Angehöriges, somit Anthropologisches, durchläuft aber von dem gemeinen, sich ausschüttenden, schallenden Gelächter eines leeren oder rohen Menschen bis zum sanften Lächeln der edlen Seele, dem Lächeln in der Träne, eine Reihe vielfacher Abstufungen, in welchen es sich immer mehr von seiner Natürlichkeit befreit, bis es im Lächeln zu einer *Gebärde*, also zu etwas vom freien Willen Ausgehenden wird. Die verschiedenen Weisen des Lachens drücken daher die Bildungsstufe der Individuen auf eine sehr charakteristische Art aus. Ein ausgelassenes, schallendes Lachen kommt einem Manne von Reflexion niemals oder doch nur selten an; *Perikles* zum Beispiel soll, nachdem er sich den öffentlichen Geschäften gewidmet hatte, gar nicht mehr gelacht haben. Das viele Lachen hält man mit Recht für einen Beweis der Fadheit, eines törichten Sinnes, welcher für alle großen, wahrhaft substantiellen Interessen stumpf ist und dieselben als ihm äußerliche und fremde betrachtet.

Dem Lachen ist bekanntlich das *Weinen* entgegengesetzt. Wie in jenem die auf Kosten des lächerlichen Gegenstandes empfundene

Zusammenstimmung des Subjekts mit sich selber zu ihrer Verleiblichung kommt, so äußert sich im Weinen die durch ein Negatives bewirkte innerliche *Zerrissenheit* des Empfindenden, – der *Schmerz*. Die Tränen sind der kritische Ausschlag, – also nicht bloß die Äußerung, sondern zugleich die Entäußerung des Schmerzes; sie wirken daher bei vorhandenem bedeutenden Seelenleiden auf die Gesundheit ebenso wohltätig, wie der nicht in Tränen zerfließende Schmerz für die Gesundheit und das Leben verderblich werden kann. In der Träne wird der Schmerz, das Gefühl des in das Gemüt eingedrungenen zerreißenden Gegensatzes zu Wasser, zu einem Neutralen, zu einem Indifferenten, und dies neutrale Materielle selbst, in welches sich der Schmerz verwandelt, wird von der Seele aus ihrer Leiblichkeit ausgeschieden. In dieser Ausscheidung wie in jener Verleiblichung liegt die Ursache der heilsamen Wirkung des Weinens. – Daß aber gerade die *Augen* dasjenige Organ sind, aus welchem der in Tränen sich ergießende Schmerz hervordringt, dies liegt darin, daß das Auge die doppelte Bestimmung hat, einerseits das Organ des Sehens, also des Empfindens äußerlicher Gegenstände, und zweitens der Ort zu sein, an welchem sich die Seele auf die *einfachste* Weise offenbart, da der Ausdruck des Auges das flüchtige, gleichsam hingehauchte Gemälde der Seele darstellt, – weshalb eben die Menschen, um sich gegenseitig zu erkennen, einander zuerst in die Augen sehen. Indem nun der Mensch durch das im Schmerz empfundene Negative in seiner Tätigkeit gehemmt, zu einem Leidenden herabgesetzt, die Idealität, das *Licht* seiner Seele getrübt, die feste Einheit derselben mit sich mehr oder weniger aufgelöst wird, so verleiblicht sich dieser Seelenzustand durch eine Trübung der Augen und noch mehr durch ein Feuchtwerden derselben, welches auf die Funktion des Sehens, auf diese ideelle Tätigkeit des Auges so hemmend einwirken kann, daß dieses das Hinaussehen nicht mehr auszuhalten vermag.
Eine noch vollkommenere Verleiblichung und zugleich Wegschaffung der innerlichen Empfindungen, als durch das Lachen und durch das Weinen erfolgt, wird durch die *Stimme* hervorgebracht. Denn in dieser wird nicht wie beim Lachen ein vorhandenes Äußerliches bloß formiert oder wie beim Weinen ein real Materielles hervorgetrieben, sondern eine ideelle, eine sozusagen unkörperliche Leiblichkeit, also ein solches Materielles erzeugt, in welchem die Innerlichkeit des Subjekts durchaus den Charakter der Innerlichkeit behält, die für sich seiende Idealität der Seele eine ihr völlig entsprechende äußerliche Realität bekommt – eine Realität, die unmittelbar in ihrem Entstehen aufgehoben wird, da das Sichverbreiten des Tones ebensosehr sein Verschwinden ist. Durch die Stimme erhält daher die Empfindung eine Verleiblichung, in

welcher sie nicht weniger schnell dahinstirbt als sich äußert. Dies ist der Grund der in der Stimme vorhandenen höheren Kraft der Entäußerung des innerlich Empfundenen. Die mit dieser Kraft wohlbekannten *Römer* haben daher bei Leichenbegängnissen absichtlich von Weibern Klagegeschrei erheben lassen, um den in ihnen entstandenen Schmerz zu etwas ihnen Fremdem zu machen.
Die abstrakte Leiblichkeit der Stimme kann nun zwar zu einem Zeichen für andere werden, welche dieselbe als ein solches erkennen; sie ist aber hier, auf dem Standpunkte der natürlichen Seele, noch nicht ein vom freien Willen hervorgebrachtes Zeichen, noch nicht die durch die Energie der Intelligenz und des Willens artikulierte Sprache, sondern nur ein von der Empfindung unmittelbar hervorgebrachtes Tönen, das, obgleich dasselbe der Artikulation entbehrt, sich doch schon vielfacher Modifikationen fähig zeigt. Die Tiere bringen es in der Äußerung ihrer Empfindungen nicht weiter als bis zur unartikulierten Stimme, bis zum Schrei des Schmerzes oder der Freude, und manche Tiere gelangen auch nur in der höchsten Not zu dieser ideellen Äußerung ihrer Innerlichkeit. Der Mensch aber bleibt nicht bei dieser tierischen Weise des Sichäußerns stehen; er schafft die *artikulierte* Sprache, durch welche die innerlichen Empfindungen zu *Worte* kommen, in ihrer ganzen Bestimmtheit sich äußern, dem Subjekte gegenständlich und zugleich ihm äußerlich und fremd werden. Die artikulierte Sprache ist daher die höchste Weise, wie der Mensch sich seiner innerlichen Empfindungen entäußert. Deshalb werden bei Todesfällen mit gutem Grunde Leichenlieder gesungen, Kondolationen gemacht, die, so lästig dieselben auch mitunter scheinen oder sein mögen, doch das Vorteilhafte haben, daß sie durch das wiederholte Besprechen des stattgehabten Verlustes den darüber gehegten Schmerz aus der Gedrungenheit des Gemütes in die Vorstellung herausheben und somit zu einem Gegenständlichen, zu etwas dem schmerzerfüllten Subjekt Gegenübertretenden machen. Besonders aber hat das Dichten die Kraft, von bedrängenden Gefühlen zu befreien; wie denn namentlich *Goethe* seine geistige Freiheit mehrmals dadurch wiederhergestellt hat, daß er seinen Schmerz in ein Gedicht ergoß.
Von der durch die artikulierte Sprache erfolgenden Äußerung und Entäußerung der innerlichen Empfindungen haben wir jedoch hier, in der Anthropologie, nur antizipierend sprechen können.
Was an diesem Ort noch zu erwähnen bleibt, das ist die physiologische Seite der Stimme. Rücksichtlich dieses Punktes wissen wir, daß die Stimme, diese einfache Erzitterung des animalisch Lebendigen, im Zwerchfell ihren Anfang nimmt, dann aber auch mit den Organen des Atmens in nahem Zusammenhange steht und ihre

letzte Bildung durch den Mund erhält, der die doppelte Funktion hat, einmal die unmittelbare Verwandlung der Speise in Gebilde des lebendigen animalischen Organismus zu beginnen und andererseits, im Gegensatze gegen diese Verinnerlichung des Äußerlichen, die in der Stimme geschehende Objektivierung der Subjektivität zu vollenden.

§ 402

Die Empfindungen sind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenseins willen, *einzelne* und *vorübergehende* Bestimmungen, Veränderungen in der Substantialität der Seele, gesetzt in ihrem mit derselben identischen Fürsichsein. Aber dieses Fürsichsein ist nicht bloß ein formelles Moment des Empfindens; die Seele ist an sich reflektierte Totalität desselben – Empfinden der totalen Substantialität, die sie *an sich* ist, *in sich*, – *fühlende* Seele.

Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl., sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des *Findens,* d. h. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist, geht.

Zusatz. Durch dasjenige, was im vorhergehenden Paragraphen gesagt worden ist, haben wir den ersten Teil der Anthropologie vollendet. Wir hatten es in diesem Teil zuerst mit der ganz *qualitativ* bestimmten Seele oder mit der Seele in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit zu tun. Durch den immanenten Fortgang der Entwicklung unseres Gegenstandes sind wir zuletzt zu der ihre Bestimmtheit *ideell* setzenden, darin zu sich selber zurückkehrenden und für sich werdenden, d. h. zur *empfindenden* individuellen Seele gekommen. Hiermit ist der Übergang zu dem ebenso schwierigen wie interessanten zweiten Teil der Anthropologie gegeben, in welchem die Seele sich ihrer Substantialität entgegenstellt, sich selber gegenübertritt, in ihren bestimmten Empfindungen zugleich zum Gefühl ihrer selbst oder zu dem noch nicht objektiven, sondern nur subjektiven Bewußtsein ihrer *Totalität* gelangt. und

somit, da die Empfindung als solche an das Einzelne gebunden ist, bloß empfindend zu sein aufhört. In diesem Teil werden wir die Seele, weil sie hier auf dem Standpunkt ihrer Entzweiung mit sich selber erscheint, im Zustande ihrer *Krankheit* zu betrachten haben. Es herrscht in dieser Sphäre ein Widerspruch der Freiheit und Unfreiheit der Seele; denn die Seele ist einerseits noch an ihre Substantialität gefesselt, durch ihre Natürlichkeit bedingt, während sie andererseits schon sich von ihrer Substanz, von ihrer Natürlichkeit zu trennen beginnt und sich somit auf die Mittelstufe zwischen ihrem unmittelbaren Naturleben und dem objektiven, freien Bewußtsein erhebt. Inwiefern die Seele jetzt diese *Mittelstufe* betritt, wollen wir hier kurz erläutern.
Die *bloße Empfindung* hat es, wie eben bemerkt, nur mit *Einzelnem* und *Zufälligem*, mit *unmittelbar Gegebenem* und *Gegenwärtigem* zu tun, und dieser Inhalt erscheint der empfindenden Seele als ihre *eigene* konkrete Wirklichkeit. – Indem ich mich dagegen auf den Standpunkt des *Bewußtseins* erhebe, verhalte ich mich zu einer mir *äußeren* Welt, zu einer *objektiven Totalität*, zu einem in sich *zusammenhängenden Kreise* mannigfaltiger und verwickelter, mir gegenübertretender Gegenstände. Als objektives Bewußtsein habe ich wohl zunächst eine unmittelbare Empfindung, zugleich ist dies Empfundene aber für mich ein Punkt in dem *allgemeinen Zusammenhange* der Dinge, somit ein über seine *sinnliche Einzelheit* und unmittelbare Gegenwart *Hinausweisendes*. An die sinnliche Gegenwart der Dinge ist das objektive Bewußtsein so wenig gebunden, daß ich auch von demjenigen wissen kann, was mir nicht sinnlich gegenwärtig ist, wie zum Beispiel ein mir nur durch Schriften bekanntes fernes Land. Das Bewußtsein betätigt aber seine Unabhängigkeit von dem Stoffe der Empfindung dadurch, daß es ihn aus der Form der *Einzelheit* in die Form der *Allgemeinheit* erhebt, an demselben, mit Weglassung des rein Zufälligen und Gleichgültigen, das *Wesentliche* festhält, durch welche Verwandlung das Empfundene zu einem *Vorgestellten* wird. Diese vom abstrakten Bewußtsein vorgenommene Veränderung ist etwas *Subjektives*, das bis zum *Willkürlichen* und *Unwirklichen* fortgehen, Vorstellungen erzeugen kann, die ohne eine ihnen entsprechende Wirklichkeit sind. – Zwischen dem *vorstellenden Bewußtsein* einerseits und der *unmittelbaren Empfindung* andererseits steht nun die im zweiten Teil der Anthropologie zu betrachtende, sich selber in ihrer *Totalität* und *Allgemeinheit fühlende* oder *ahnende Seele* in der *Mitte*. Daß das Allgemeine *empfunden* werde, scheint ein Widerspruch, denn die Empfindung als solche hat, wie wir wissen, nur das Einzelne zu ihrem Inhalte. Dieser Widerspruch trifft aber nicht dasjenige, was wir die *fühlende*

Seele nennen; denn diese ist weder in der *unmittelbaren sinnlichen Empfindung* befangen und von der *unmittelbaren sinnlichen Gegenwart* abhängig, noch bezieht sie sich umgekehrt auf das nur durch die Vermittlung des reinen *Denkens* zu erfassende *ganz Allgemeine*, sondern hat vielmehr einen Inhalt, der noch nicht zur Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjektiven und des Objektiven fortentwickelt ist. Was ich auf diesem Standpunkt empfinde, das *bin* ich, und was ich bin, das empfinde ich. Ich bin hier *unmittelbar gegenwärtig* in dem Inhalte, der mir erst nachher, wenn ich objektives *Bewußtsein* werde, als eine gegen mich *selbständige* Welt erscheint. Zur fühlenden Seele verhält sich dieser Inhalt noch wie die Akzidenzen zur Substanz; jene erscheint noch als das Subjekt und der Mittelpunkt aller Inhaltsbestimmungen, – als die Macht, welche über die Welt des Fühlens auf unmittelbare Weise herrscht.

Der Übergang zu dem zweiten Teil der Anthropologie macht sich nun bestimmter auf die folgende Weise. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß der von uns im vorigen Paragraphen betrachtete Unterschied von äußerlichen und innerlichen Empfindungen nur für *uns*, d. h. für das reflektierende Bewußtsein, aber durchaus noch nicht für die Seele selber ist. Die *einfache Einheit* der Seele, ihre ungetrübte Idealität erfaßt sich noch nicht in ihrem Unterschiede von einem Äußerlichen. Obgleich aber die Seele über diese ihre ideelle Natur noch kein Bewußtsein hat, so ist sie nichtsdestoweniger die *Idealität* oder *Negativität* aller der mannigfaltigen Arten von Empfindungen, die in ihr jede für sich und gleichgültig gegeneinander zu sein scheinen. Wie die objektive Welt sich für unsere *Anschauung* nicht als ein in *verschiedene Seiten Getrenntes*, sondern als ein *Konkretes* darstellt, das sich in unterschiedene Objekte teilt, welche wiederum, jedes für sich, ein *Konkretes*, ein *Konvolut* der verschiedensten Bestimmungen sind, so ist die Seele selber eine *Totalität* unendlich vieler unterschiedener Bestimmtheiten, die in ihr in *eins* zusammengehen, so daß die Seele in ihnen, *an sich*, unendliches *Fürsichsein* bleibt. In dieser Totalität oder Idealität, in dem zeitlosen indifferenten Inneren der Seele, verschwinden jedoch die einander verdrängenden Empfindungen nicht absolut spurlos, sondern bleiben darin als *aufgehobene*, bekommen darin ihr Bestehen als ein zunächst nur *möglicher* Inhalt, der erst dadurch, daß er *für* die Seele oder daß diese in ihm *für sich* wird, von seiner *Möglichkeit* zur *Wirklichkeit* gelangt. Die Seele behält also den Inhalt der Empfindung, wenn auch nicht *für sich*, so doch *in sich*. Dies nur auf einen *für sich innerlichen* Inhalt, auf eine Affektion meiner, auf die bloße Empfindung sich beziehende *Aufbewahren* steht der *eigentlichen Erinnerung* noch

fern, da diese von der Anschauung eines zu einem Innerlichen zu machenden *äußerlich* gesetzten Gegenstandes ausgeht, welcher, wie bereits bemerkt, hier für die Seele noch nicht existiert.

Die Seele hat aber noch eine *andere* Seite der Erfüllung als den bereits in der Empfindung *gewesenen* Inhalt, von welchem wir zunächst gesprochen haben. Außer diesem Stoffe sind wir, als wirkliche Individualität, *an sich* noch eine *Welt* von konkretem Inhalt mit unendlicher Peripherie, – haben wir in uns eine zahllose Menge von Beziehungen und Zusammenhängen, die immer in uns ist, wenn dieselbe auch nicht in unsere Empfindung und Vorstellung kommt, und die, wie sehr jene Beziehungen sich immerhin, selbst ohne unser Wissen, verändern können, dennoch zum konkreten Inhalt der menschlichen Seele gehört, so daß die letztere wegen des unendlichen Reichtums ihres Inhalts als Seele einer Welt, als *individuell* bestimmte *Weltseele* bezeichnet werden darf. Weil die Seele des Menschen eine *einzelne*, eine nach allen Seiten hin bestimmte und somit *beschränkte* ist, so verhält sich dieselbe auch zu einem nach ihrem *individuellen* Standpunkt bestimmten Universum. Dies der Seele Gegenüberstehende ist nicht ein derselben Äußerliches. Die Totalität der Verhältnisse, in welchen die individuelle menschliche Seele sich befindet, macht vielmehr deren wirkliche Lebendigkeit und Subjektivität aus und ist sonach mit derselben ebenso fest verwachsen wie – um ein Bild zu gebrauchen – mit dem Baume die Blätter, die, obgleich sie einerseits ein von demselben Unterschiedenes sind, dennoch so wesentlich zu ihm gehören, daß er abstirbt, wenn jene ihm wiederholt abgerissen werden. Allerdings vermögen die zu einem taten- und erfahrungsreichen Leben gelangten selbständigeren menschlichen Naturen den Verlust eines Teiles desjenigen, was ihre Welt ausmacht, bei weitem besser zu ertragen als Menschen, die in einfachen Verhältnissen aufgewachsen und keines Weiterstrebens fähig sind; das Lebensgefühl der letzteren ist mitunter so fest an ihre Heimat gebunden, daß sie in der Fremde von der Krankheit des Heimwehs befallen werden und einer Pflanze gleichen, die nur auf diesem bestimmten Boden gedeihen kann. Doch auch den stärksten Naturen ist zu ihrem konkreten Selbstgefühl ein gewisser Umfang äußerer Verhältnisse, sozusagen ein hinreichendes Stück Universum notwendig; denn ohne eine solche individuelle Welt würde, wie gesagt, die menschliche Seele überhaupt keine Wirklichkeit haben, nicht zur bestimmt unterschiedenen Einzelheit gelangen. Die Seele des Menschen hat aber nicht bloß *Naturunterschiede*, sondern sie *unterscheidet sich in sich selber*, trennt ihre *substantielle Totalität*, ihre individuelle Welt von sich ab, setzt dieselbe sich als dem Subjektiven gegenüber. Ihr Zweck ist dabei der, daß *für sie* oder für den

Geist werde, was derselbe *an sich* ist, – daß der *an sich* im Geiste enthaltene Kosmos in das *Bewußtsein* desselben trete. Auf dem Standpunkt der Seele, des noch nicht freien Geistes findet aber, wie gleichfalls schon bemerkt, kein *objektives* Bewußtsein, kein Wissen von der Welt als einer wirklich *aus mir herausgesetzten* statt. Die *fühlende* Seele verkehrt bloß mit ihren *innerlichen* Bestimmungen. Der Gegensatz ihrer selbst und desjenigen, was für sie ist, bleibt noch in sie eingeschlossen. Erst wenn die Seele den mannigfaltigen, unmittelbaren Inhalt ihrer individuellen Welt negativ gesetzt, ihn zu einem Einfachen, zu einem *abstrakt Allgemeinen* gemacht hat, wenn somit ein *ganz Allgemeines* für die *Allgemeinheit* der Seele ist und diese sich eben dadurch zu dem *für sich selbst seienden, sich selbst gegenständlichen Ich,* diesem sich auf sich beziehenden vollkommen Allgemeinen, entwickelt hat – eine Entwicklung, welche der Seele als solcher noch fehlt –, erst also nach Erreichung dieses Zieles kommt die Seele aus ihrem *subjektiven Fühlen* zum wahrhaft *objektiven Bewußtsein*; denn erst das für sich selbst seiende, von dem unmittelbaren Stoff zunächst wenigstens auf abstrakte Weise befreite Ich läßt auch dem Stoffe die Freiheit des Bestehens *außer* dem Ich. Was wir daher bis zur Erreichung dieses Zieles zu betrachten haben, das ist der Befreiungskampf, welchen die Seele gegen die Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchzufechten hat, um ihrer selbst vollkommen mächtig und ihrem Begriff entsprechend zu werden, – um sich zu dem zu machen, was sie *an sich* oder ihrem *Begriffe* nach ist, nämlich zu der im *Ich* existierenden sich auf sich beziehenden *einfachen Subjektivität.* Die Erhebung zu diesem Entwicklungspunkt stellt eine Folge von drei Stufen dar, die hier versicherungsweise im voraus angegeben werden können.

Auf der *ersten* Stufe sehen wir die Seele in dem *Durchträumen* und *Ahnen* ihres *konkreten Naturlebens* befangen. Um das Wunderbare dieser in neuerer Zeit allgemein beachteten Seelenform zu begreifen, müssen wir festhalten, daß die Seele hier noch in *unmittelbarer, unterschiedsloser Einheit* mit ihrer Objektivität sich befindet.

Die *zweite* Stufe ist der Standpunkt der *Verrücktheit*, d. h. der *mit sich selber entzweiten*, einerseits ihrer schon mächtigen, andererseits ihrer noch nicht mächtigen, sondern in einer *einzelnen Besonderheit* festgehaltenen, darin ihre Wirklichkeit habenden Seele.

Auf der *dritten* Stufe endlich wird die Seele über ihre *Naturindividualität*, über ihre *Leiblichkeit* Meister, setzt diese zu einem ihr gehorchenden *Mittel* herab und wirft den *nicht* zu ihrer Leiblichkeit gehörigen Inhalt ihrer substantiellen Totalität als *objek-*

tive Welt aus sich *heraus.* Zu diesem Ziele gelangt, tritt die Seele in der abstrakten Freiheit des *Ich* hervor und wird damit *Bewußtsein.* Über alle die eben angeführten Stufen haben wir aber zu bemerken, was wir schon bei den früheren Entwicklungsstadien der Seele zu bemerken hatten, daß auch hier Tätigkeiten des Geistes, die erst später in ihrer freien Gestalt betrachtet werden können, vorweg erwähnt werden müssen, weil dieselben bereits durch die fühlende Seele hindurchwirken.

b. Die fühlende Seele

§ 403

Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität,* Subjektivität des Empfindens. Es ist darum zu tun, daß es seine Substantialität, die nur *an sich* seiende Erfüllung als Subjektivität *setzt,* sich in Besitz nimmt und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle[s] *Fürsichsein* ist zu verselbständigen und zu befreien.

Nirgend so sehr als bei der Seele und noch mehr beim Geiste ist es die Bestimmung der *Idealität,* die für das Verständnis am wesentlichsten festzuhalten ist, daß die Idealität *Negation* des Reellen, dieses aber zugleich *aufbewahrt,* virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existiert. Es ist die Bestimmung, die wir wohl in Ansehung der Vorstellungen, des Gedächtnisses vor uns haben. Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.; aber *ich* bin darum doch ein ganz *Einfaches,* – ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles dieses aufbewahrt ist, ohne zu existieren. Erst wenn *ich* mich *an eine* Vorstellung erinnere, bringe ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewußtsein. In Krankheiten geschieht, daß Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heißen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewußtsein gebracht wurden. Wir waren nicht in ihrem Besitz, kommen

etwa auch durch solche in der Krankheit geschehene Reproduktion nicht ferner in ihren Besitz, und doch waren sie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der Tat *in sich hat,* sollte er sie gleich vergessen haben; – sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjektivität als solcher, sondern nur seinem an sich seienden Sein an. Diese *einfache Innerlichkeit* ist und bleibt die Individualität in aller Bestimmtheit und Vermittlung des Bewußtseins, welche später in sie gesetzt wird. Hier ist diese *Einfachheit* der Seele zunächst als fühlender, in der die Leiblichkeit enthalten ist, und gegen die Vorstellung dieser Leiblichkeit, welche für das Bewußtsein und den Verstand eine außereinander und außer ihr seiende Materialität ist, festzuhalten. Sowenig die *Mannigfaltigkeit* der vielen *Vorstellungen* ein Außereinander und reale Vielheit in dem *Ich* begründet, so wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie *unmittelbar* bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele ebensowenig als dem Begriffe als etwas Reales und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der *existierende* Begriff, die Existenz des Spekulativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache *allgegenwärtige* Einheit; wie für die Vorstellung der Leib *eine* Vorstellung ist und das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatur und Organisation zur *Einfachheit* eines bestimmten Begriffs durchdrungen ist, so ist die Leiblichkeit und damit alles das, was als in ihre Sphäre Gehöriges außereinanderfällt, in der fühlenden Seele zur *Idealität,* der *Wahrheit* der natürlichen Mannigfaltigkeit, reduziert. Die Seele ist *an sich* die Totalität der Natur, als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer *besonderen* Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält.

§ 404

Als *individuell* ist die Seele *ausschließend* überhaupt und den Unterschied *in sich* setzend. Das von ihr Unterschiedenwerdende ist noch nicht ein äußeres Objekt wie im Bewußtsein, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urteile Subjekt überhaupt, ihr Objekt ist ihre *Substanz,* welche zugleich ihr Prädikat ist. Diese Substanz ist nicht der Inhalt ihres Naturlebens, sondern als Inhalt der individuellen, von Empfindung erfüllten Seele; da sie aber darin zugleich *besondere* ist, ist er ihre besondere Welt, insofern diese auf implizite Weise in der Idealität des Subjekts eingeschlossen ist.

Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewußtem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist insofern überhaupt formell. Ein eigentümliches Interesse erhält sie, insofern sie *als Form* ist und damit als *Zustand* erscheint (§ 380), in welchem die schon weiter zu Bewußtsein und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder herab versinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes, in einer untergeordneteren, abstrakteren existierend, enthält eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist. Es sind in dieser Sphäre einmal die abstrakten Gestaltungen der Seele für sich, das andere Mal dieselben auch als die Krankheitszustände des Geistes zu betrachten, weil diese ganz allein aus jenen zu verstehen sind.

α. Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit

§ 405

1. Die fühlende Individualität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum, aber als *unmittelbar* noch nicht als *es selbst,* nicht in sich reflektiertes Subjekt und darum *passiv.* Somit ist dessen *selbstische* Individualität ein von ihm verschiedenes Subjekt, das auch als anderes Individuum sein kann, von dessen Selbstischkeit es als eine Substanz, welche nur unselbständiges Prädikat ist, durchzittert und auf eine

durchgängig widerstandslose Weise bestimmt wird; dies Subjekt kann so dessen *Genius* genannt werden.

Es ist dies in unmittelbarer Existenz das Verhältnis des Kindes im Mutterleibe, ein Verhältnis, das weder bloß leiblich noch bloß geistig, sondern *psychisch* ist, – ein Verhältnis der Seele. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein *Selbst*, noch nicht undurchdringlich, sondern ein Widerstandloses; das andere ist dessen Subjekt, das *einzelne* Selbst beider. – Die Mutter ist der *Genius* des Kindes, denn unter Genius pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, insofern sie *für sich* existiere und die subjektive Substantialität eines Anderen, das nur äußerlich als Individuum gesetzt ist, ausmache; letzteres hat nur ein formelles Fürsichsein. Das Substantielle des Genius ist die ganze Totalität des Daseins, Lebens, Charakters, nicht als bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Betätigung, als konkrete Subjektivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen stehen, nach welchem das Kind als Embryo in seinen besonderen Häuten usf. existiert und sein Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, Mutterkuchen usf. vermittelt ist, so kommt nur die äußerliche anatomische und physiologische Existenz in sinnlichen und reflektierenden Betracht; für das Wesentliche, das psychische Verhältnis, hat jenes sinnliche und materielle Außereinander und Vermitteltsein keine Wahrheit. Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloß die in Verwunderung setzenden Mitteilungen und Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemütsbewegungen, Verletzungen usf. der Mutter fixieren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische *Urteil* der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monokotyledonen, in sich entzweibrechen kann und worin das Kind so Krankheits- als die weiteren Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charak-

ters, Talents, Idiosynkrasien usf. nicht *mitgeteilt* bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.
Von diesem *magischen* Verhältnis kommen anderwärts im Kreise des bewußten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren, etwa zwischen Freunden, insbesondere nervenschwachen Freundinnen (ein Verhältnis, das sich zu den magnetischen Erscheinungen ausbilden kann), Eheleuten, Familiengliedern vor.
Die Gefühlstotalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjektivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühllebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühlstotalität ist bestimmt, ihr Fürsichsein aus ihr selbst in einer und derselben Individualität zur Subjektivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, verständige, vernünftige Bewußtsein. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur ansichseiende substantielle Material, dessen vernünftiger, selbstbewußter, bestimmender Genius die besonnene Subjektivität geworden ist. Jener Kern des Gefühlsseins aber enthält nicht nur das für sich bewußtlose Naturell, Temperament usf., sondern erhält auch (in der Gewohnheit, s. nachher) alle weiteren Bande und wesentlichen Verhältnisse, Schicksale, Grundsätze – überhaupt alles, was zum Charakter gehört und an dessen Erarbeitung die selbstbewußte Tätigkeit ihren wichtigsten Anteil gehabt hat – in seine[r] einhüllende[n] Einfachheit; das Gefühlssein ist so in sich vollkommen bestimmte Seele.
Die Totalität des Individuums in dieser gedrungenen Weise ist unterschieden von der existierenden Entfaltung seines Bewußtseins, seiner Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen usf. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der *Genius* genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtsein sich ergeht, gibt. Diese konzentrierte Individualität bringt sich auch zur Erschei-

nung in der Weise, welche das *Herz* oder *Gemüt* genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüt, insofern er mit besonnenem Bewußtsein nach seinen bestimmten Zwecken – seien sie substantielle, große Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen – betrachtet und handelt; ein gemütlicher Mensch heißt mehr, wer seine wenn auch beschränkte Gefühlsindividualität walten läßt und in deren Partikularitäten sich mit dieser ganzen Individualität befindet und von denselben völlig ausgefüllt ist. – Man kann aber von solcher Gemütlichkeit sagen, daß sie weniger der Genius selbst als das *Indulgere genio* ist.

Zusatz. Was wir im Zusatz zu § 402 als die im *Durchträumen* und *Ahnen* ihrer individuellen Welt befangene Seele bezeichnet haben, das ist in der Überschrift zu obenstehendem Paragraphen »die fühlende Seele ih ihrer Unmittelbarkeit« genannt worden. Diese Entwicklungsform der menschlichen Seele wollen wir hier noch bestimmter darstellen, als es in der obigen Anmerkung geschehen ist. Bereits in der Anmerkung zu § 404 wurde gesagt, daß die Stufe des Träumens und Ahnens zugleich eine Form bildet, zu welcher, als zu einem Krankheitszustande, der schon zu Bewußtsein und Verstand entwickelte Geist wieder herabsinken kann. Beide Weisen des Geistes – das gesunde, verständige Bewußtsein einerseits, das Träumen und Ahnen andererseits – können nun auf der hier in Rede stehenden *ersten* Entwicklungsstufe der fühlenden Seele als mehr oder weniger *sich durcheinanderziehend* existieren, da das Eigentümliche dieser Stufe eben darin besteht, daß hier das dumpfe, subjektive oder ahnende Bewußtsein noch nicht, wie auf der *zweiten* Stufe der fühlenden Seele, auf dem Standpunkt der *Verrücktheit,* in *direkten Gegensatz* gegen das freie, objektive oder verständige Bewußtsein gesetzt ist, sondern vielmehr zu demselben nur das Verhältnis eines *Verschiedenen,* also eines mit dem verständigen Bewußtsein *Vermischbaren* hat. Der Geist existiert somit auf dieser Stufe noch nicht als der *Widerspruch in sich selber*; die in der Verrücktheit miteinander in Widerspruch geratenden beiden Seiten stehen hier noch in *unbefangener* Beziehung zueinander. Dieser Standpunkt kann das *magische* Verhältnis der fühlenden Seele genannt werden, denn mit diesem Ausdruck bezeichnet man ein der Vermittlung entbehrendes Verhältnis des Inneren zu einem Äußeren oder Anderen überhaupt. Eine magische Gewalt ist diejenige, deren Wirkung nicht nach dem Zusammenhange, den Bedingungen und Vermittlungen der objektiven Ver-

hältnisse bestimmt ist; eine solche vermittlungslos wirkende Gewalt ist aber »die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit«.
Zum Verständnis dieser Entwicklungsstufe der Seele wird es nicht überflüssig sein, hier den Begriff der *Magie* näher zu erläutern. Die *absolute* Magie wäre die Magie des *Geistes als solchen.* Auch dieser übt an den Gegenständen eine magische Infektion aus, wirkt magisch auf einen anderen Geist. Aber in diesem Verhältnis ist die Unmittelbarkeit nur ein *Moment*; die durch das Denken und die Anschauung wie durch die Sprache und die Gebärde erfolgende Vermittlung bildet darin das andere Moment. Das Kind wird allerdings auf eine überwiegend *unmittelbare* Weise von dem Geiste der Erwachsenen infiziert, von welchen es sich umgeben sieht; zugleich ist jedoch dies Verhältnis durch Bewußtsein und durch die beginnende Selbständigkeit des Kindes *vermittelt.* Unter den Erwachsenen übt ein überlegener Geist eine magische Gewalt über den schwächeren aus; so zum Beispiel *Lear* über *Kent*, der sich zu dem unglücklichen Könige unwiderstehlich hingezogen fühlt, weil dieser ihm in seinem Gesicht etwas zu haben scheint, das er, wie er sich ausdrückt, »gern Herr nennen möchte«. So antwortete auch eine Königin von Frankreich, als sie an ihrem Gemahl Zauberei verübt zu haben angeklagt wurde, sie habe gegen denselben keine andere magische Gewalt gebraucht als diejenige, welche dem stärkeren Geiste über den schwächeren von Natur verliehen sei.
Wie in den angeführten Fällen die Magie in einer unmittelbaren Einwirkung des Geistes auf einen anderen Geist besteht, so hat überhaupt bei der Magie oder Zauberei, selbst wenn diese sich auf bloß natürliche Gegenstände, wie Sonne und Mond, bezog, immer die Vorstellung vorgeschwebt, daß die Zauberei wesentlich durch die unmittelbar wirkende Gewalt des Geistes geschehe, und zwar nicht durch die Macht des *göttlichen*, sondern durch die des *teuflischen* Geistes, so daß in eben demselben Maße, wie jemand Zauberkraft besitze, er dem Teufel untertänig sei.
Die *vermittlungsloseste* Magie ist nun näher diejenige, welche der individuelle Geist über seine *eigene* Leiblichkeit ausübt, indem er dieselbe zum unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker seines Willens macht. Aber auch gegen die *Tiere* übt der Mensch eine höchst vermittlungslose magische Gewalt aus, da jene den Blick des Menschen nicht zu ertragen vermögen.
Außer den soeben angeführten *wirklich* stattfindenden magischen Betätigungsweisen des Geistes hat man dagegen *fälschlich* dem Menschengeschlecht einen *primitiven magischen Zustand* zugeschrieben, in welchem der Geist des Menschen ohne entwickeltes Bewußtsein, ganz unmittelbar die Gesetze der äußeren Natur und sein eigenes wahrhaftes Wesen sowie die Natur Gottes auf eine

viel vollkommenere Weise als jetzt erkannt habe. Diese ganze Vorstellung ist ebensosehr der *Bibel* wie der Vernunft zuwider; denn im Mythus vom Sündenfall spricht die Bibel ausdrücklich aus, daß das Erkennen des Wahren erst durch das *Zerreißen* jener ursprünglichen paradiesischen Einheit des Menschen mit der Natur diesem zuteil geworden sei. Was von großen astronomischen und sonstigen Kenntnissen der primitiven Menschen gefabelt wird, das schwindet bei näherer Betrachtung zu einem Nichts zusammen. Von den *Mysterien* läßt sich allerdings sagen, daß sie Trümmer einer früheren Erkenntnis enthalten; Spuren der instinktartig wirkenden Vernunft finden sich in den frühesten und rohesten Zeiten. Aber solche der Form des Gedankens ermangelnde instinktartige Produktionen der menschlichen Vernunft dürfen nicht für Beweise einer *primitiven wissenschaftlichen* Erkenntnis gelten; sie sind vielmehr notwendigerweise etwas durchaus *Unwissenschaftliches*, bloß der Empfindung und der Anschauung Angehöriges, da die Wissenschaft nicht das *Erste*, sondern nur das *Letzte* sein kann.
Soviel über das *Wesen* des Magischen *überhaupt*. Was aber näher die Weise betrifft, wie dasselbe in der Sphäre der *Anthropologie* erscheint, so haben wir hier *zweierlei* Formen des magischen Verhältnisses der Seele zu unterscheiden.
Die erste dieser Formen kann als die *formelle Subjektivität* des Lebens bezeichnet werden. *Formell* ist diese Subjektivität, weil sie sich dasjenige, was dem objektiven Bewußtsein angehört, so wenig anmaßt, daß sie vielmehr selber ein *Moment* des objektiven Lebens ausmacht. Aus diesem Grunde ist sie ebensowenig wie zum Beispiel das Zähnebekommen etwas *Nichtseinsollendes*, etwas *Krankhaftes*, sondern vielmehr etwas auch dem gesunden Menschen notwendig Zukommendes. In der formellen Natur, in der unterschiedslosen Einfachheit dieser Subjektivität liegt aber zugleich, daß, abgesehen von dem hierbei noch gänzlich ausgeschlossenen, erst in der Verrücktheit herrschenden *direkten Gegensatze* des subjektiven Bewußtseins gegen das objektive Bewußtsein, hierbei auch nicht einmal von einem Verhältnisse *zweier selbständiger* Persönlichkeiten zueinander die Rede sein kann; ein solches Verhältnis wird sich uns erst bei der zweiten Form des magischen Zustandes der Seele darbieten.
Die zunächst zu besprechende erste Form dieses Zustandes enthält ihrerseits dreierlei Zustände,
αα) *das natürliche Träumen,*
ββ) *das Leben des Kindes im Mutterleibe* und
γγ) *das Verhalten unseres bewußten Lebens zu unserem geheimen inneren Leben,* zu unserer bestimmten geistigen Natur oder zu demjenigen, was man den *Genius* des Menschen genannt hat.

αα) *Das Träumen.* Schon bei dem im § 398 abgehandelten *Erwachen* der individuellen Seele, und zwar näher bei Festsetzung des bestimmten Unterschieds zwischen *Schlafen* und *Wachen*, haben wir vorweggreifend vom *natürlichen Träumen* sprechen müssen, weil dasselbe ein Moment des Schlafes ist und von einer oberflächlichen Ansicht als Beweis der Einerleiheit des Schlafens und des Wachens angesehen werden kann, gegen welche Oberflächlichkeit der wesentliche Unterschied dieser beiden Zustände auch in bezug auf das Träumen festgehalten werden mußte. Die eigentliche Stelle für die Betrachtung der letztgenannten Seelentätigkeit findet sich aber erst bei dem im § 405 gemachten Beginn der Entwicklung der in dem Durchträumen und Ahnen ihres konkreten Naturlebens befangenen Seele. Indem wir nun hier auf dasjenige verweisen, was schon in der Anmerkung und im Zusatz zu § 398 über die durchaus *subjektive*, der verständigen Objektivität entbehrende Natur der Träume gesagt worden ist, haben wir nur noch hinzuzufügen, daß im Zustande des Träumens die menschliche Seele nicht bloß von *vereinzelten* Affektionen erfüllt wird, sondern mehr, als in den Zerstreuungen der wachen Seele gewöhnlich der Fall ist, zu einem tiefen, mächtigen Gefühle ihrer *ganzen individuellen* Natur, des *gesamten Umkreises* ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelangt und daß dieses Empfundenwerden der *individuellen Totalität* der Seele eben der Grund ist, weshalb das Träumen bei Betrachtung der sich selbst fühlenden Seele zur Sprache kommen muß.

ββ) *Das Kind im Mutterleibe.* Während im Träumen das zum Gefühl seiner selbst gelangende Individuum in *einfacher unmittelbarer Beziehung auf sich* befangen ist und dieses sein Fürsichsein durchaus die Form der Subjektivität hat, zeigt uns dagegen das Kind im Mutterleibe eine Seele, die noch nicht im Kinde, sondern nur erst in der Mutter wirklich für sich ist, sich noch nicht für sich tragen kann, vielmehr nur von der Seele der Mutter getragen wird, so daß hier, statt jener im Träumen vorhandenen *einfachen Beziehung* der Seele *auf sich*, eine ebenso einfache, unmittelbare Beziehung auf ein *anderes* Individuum existiert, in welchem die in ihr selber noch selbstlose Seele des Fötus ihr Selbst findet. Dies Verhältnis hat für den die Einheit des Unterschiedenen zu begreifen unfähigen Verstand etwas Wunderbares, denn hier sehen wir ein unmittelbares Ineinanderleben, eine ungetrennte Seeleneinheit zweier Individuen, von welchen das eine ein *wirkliches*, für sich selbst seiendes Selbst ist, während das andere wenigstens ein *formelles* Fürsichsein hat und sich dem wirklichen Fürsichsein immer mehr annähert. Für die philosophische Betrachtung enthält diese ungetrennte Seeleneinheit aber um so weniger etwas Unbe-

greifliches, als das Selbst des Kindes dem Selbst der Mutter noch gar keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, sondern dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet ist. Diese Einwirkung offenbart sich in denjenigen Erscheinungen, welche man *Muttermale* nennt. Manches, was man dahin gerechnet hat, kann allerdings eine *bloß organische* Ursache haben. Rücksichtlich vieler physiologischer Erscheinungen darf aber nicht gezweifelt werden, daß dieselben durch die Empfindung der Mutter gesetzt sind, daß ihnen also eine *psychische* Ursache zugrunde liegt. So wird zum Beispiel berichtet, daß Kinder mit beschädigtem Arm zur Welt gekommen sind, weil die Mutter sich entweder wirklich den Arm gebrochen oder wenigstens denselben so stark gestoßen hatte, daß sie ihn gebrochen zu haben fürchtete, oder endlich weil sie durch den Anblick des Armbruchs eines anderen erschreckt worden war. Ähnliche Beispiele sind zu bekannt, als daß deren viele hier angeführt zu werden brauchten. Eine solche Verleiblichung der inneren Affektionen der Mutter wird einerseits durch die widerstandslose Schwäche des Fötus, andererseits dadurch erklärbar, daß in der durch die Schwangerschaft geschwächten, nicht mehr ein vollkommen selbständiges Leben für sich habenden, sondern ihr Leben auf das Kind verbreitenden Mutter die Empfindungen einen diese selbst überwältigenden ungewöhnlichen Grad der Lebhaftigkeit und Stärke erhalten. Dieser Macht der Empfindung der Mutter ist selbst der Säugling noch sehr unterworfen; nnangenehme Gemütsbewegungen der Mutter verderben bekanntlich die Milch derselben und wirken somit nachteilig auf das von ihr gesäugte Kind. In dem Verhältnis der Eltern zu ihren erwachsenen Kindern dagegen hat sich zwar etwas Magisches insofern gezeigt, als Kinder und Eltern, die lange getrennt waren und einander nicht kannten, unbewußt eine gegenseitige Anziehung fühlten; man kann jedoch nicht sagen, daß dies Gefühl etwas Allgemeines und Notwendiges sei, denn es gibt Beispiele, daß Väter ihre Söhne und Söhne ihre Väter in der Schlacht unter Umständen getötet haben, wo sie diese Tötung zu vermeiden imstande gewesen wären, wenn sie von ihrem gegenseitigen natürlichen Zusammenhange etwas geahnt hätten.

γγ) *Das Verhältnis des Individuums zu seinem Genius.* Die dritte Weise, wie die menschliche Seele zum Gefühl ihrer Totalität kommt, ist das Verhältnis des Individuums zu seinem *Genius.* Unter dem Genius haben wir die in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Tun und Schicksal entscheidende *Besonderheit* desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein *Zwiefaches* in mir, – einerseits das, als was ich mich nach meinem *äußerlichen* Leben und nach meinen *allgemeinen* Vorstellungen weiß, und

andererseits das, was ich in meinem auf *besondere* Weise bestimmten *Inneren* bin. Diese Besonderheit meines Inneren macht mein *Verhängnis* aus, denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschließungen des Individuums abhängen; sie bildet das Objektive, welches sich von dem *Inneren* des Charakters heraus geltend macht. Daß die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum sich befindet, dem Schicksal desselben gerade *diese* und keine andere Richtung geben, dies liegt nicht bloß in ihnen, in ihrer Eigentümlichkeit, noch auch bloß in der *allgemeinen* Natur des Individuums, sondern zugleich in dessen Besonderheit. Zu den nämlichen Umständen verhält dies bestimmte Individuum sich anders als hundert andere Individuen; auf den einen können gewisse Umstände magisch wirken, während ein anderer durch dieselben nicht aus seinem gewöhnlichen Geleise herausgerissen wird. Die Umstände vermischen sich also auf eine zufällige, besondere Weise mit dem Inneren der Individuen, so daß diese teils durch die Umstände und durch das Allgemeingültige, teils durch ihre eigene besondere innere Bestimmung zu demjenigen werden, was aus ihnen wird. Allerdings bringt die Besonderheit des Individuums für dessen Tun und Lassen auch *Gründe*, also *allgemeingültige* Bestimmungen herbei; aber sie tut dies, da sie sich dabei wesentlich als *fühlend* verhält, immer nur auf eine *besondere* Art. Selbst das wache, verständige, in allgemeinen Bestimmungen sich bewegende Bewußtsein wird folglich von seinem Genius auf eine so übermächtige Weise bestimmt, daß dabei das Individuum in einem Verhältnis der Unselbständigkeit erscheint, welches mit der Abhängigkeit des Fötus von der Seele der Mutter oder mit der passiven Art verglichen werden kann, wie im Träumen die Seele zur Vorstellung ihrer individuellen Welt gelangt. Das Verhältnis des Individuums zu seinem Genius unterscheidet sich aber andererseits von den beiden vorher betrachteten Verhältnissen der fühlenden Seele dadurch, daß es deren *Einheit* ist, – daß es das im *natürlichen Träumen* enthaltene Moment der *einfachen Einheit* der Seele mit sich selber und das im Verhältnis des *Fötus* zur Mutter vorhandene Moment der *Doppelheit* des Seelenlebens in *eins* zusammenfaßt, da der Genius einerseits, wie die Seele der Mutter gegen den Fötus, ein *selbstisches Anderes* gegen das Individuum ist und andererseits mit dem Individuum eine ebenso *untrennbare Einheit* bildet wie die Seele mit der Welt ihrer Träume.

§ 406

2. Das Gefühlsleben als *Form, Zustand* des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der

das Individuum sich *unvermittelt* zu dem konkreten Inhalte seiner selbst verhält und sein besonnenes Bewußtsein seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, – *magnetischer Somnambulismus* und mit ihm verwandte Zustände.

In dieser enzyklopädischen Darstellung kann nicht geleistet werden, was für den Erweis der gegebenen Bestimmung des merkwürdigen, durch den animalischen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zustands zu leisten wäre, daß nämlich die Erfahrungen entsprechend seien. Hierfür müßten zuvörderst die in sich so mannigfaltigen und voneinander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Faktische vor allem der Bewährung bedürftig scheinen könnte, so würde eine solche doch wieder für diejenigen überflüssig sein, um derentwillen es einer solchen bedürfte, weil diese sich die Betrachtung dadurch höchst leicht machen, daß sie die Erzählungen, so unendlich zahlreich und so sehr dieselben durch die Bildung, Charakter usf. der Zeugen beglaubigt sind, kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben und in ihrem apriorischen Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon das geleugnet haben, was sie mit Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst das, was man mit seinen[8] Augen sieht, zu glauben, und noch mehr, um es zu begreifen, dazu ist die Grundbedingung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu sein. – Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden.

αα) Zum *konkreten* Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikulären, empirischen Verhältnisse, in denen es zu anderen Menschen und zur Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht *seine* Wirklichkeit so aus, daß sie ihm *immanent* und vorhin sein *Genius* genannt worden ist.

8 BW: »seinen« – C: »diesen«

Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Geist; die Gefühlsform, in deren Versinken das Individuum hier betrachtet wird, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seiender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den *Inhalt* ist, daß im Somnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, partikulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtsein tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philosophische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen anderen Boden, das zum freien Bewußtsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist töricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

ββ) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die konkrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie wach in der Form des Zusammenhangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußeren Welt, und er weiß von dieser als einer ebenso *verständig in sich zusammenhängenden* Mannigfaltigkeit. In seinen subjektiven Vorstellungen, Plänen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die *Vermittlung* seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objektiven Existenzen vor Augen (vgl. § 398 Anm.). – Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß, was er *für sich* wirklich ist, aus *denselben* besteht; so daß er auch in sich so abstürbe, wie diese Äußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjektive Vernunft und Charakter selbständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von dem hier die Rede, weniger fähig. – Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden usf. auf Hinter-

bliebene haben kann, daß mit dem einen der andere stirbt oder abstirbt (so konnte auch *Cato* nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher als sie), – Heimweh u. dgl.

γγ) Indem aber die Erfüllung des Bewußtseins, die Außenwelt desselben und sein Verhältnis zu ihr, eingehüllt und die Seele somit in Schlaf (im magnetischen Schlafe, Katalepsie, anderen Krankheiten, z. B. der weiblichen Entwicklung, Nähe des Todes usf.) versenkt wird, so bleibt jene *immanente Wirklichkeit* des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein *Gefühlsleben,* das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtsein ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt ist, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseins, ein *formelles* Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urteil des Bewußtseins fortgeht, wodurch sein Inhalt als äußere Objektivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objektiv für das gesunde Bewußtsein ist [und] um den zu wissen es als besonnenes der verständigen *Vermittlung* in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz *unmittelbar* von ihm gewußt, *geschaut* werden kann. Dies Anschauen ist insofern ein *Hellsehen,* als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist und sich im *Wesen* des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äußerlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtsein zu durchlaufen hat und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äußerlichen Einzelheit beschränkt ist. Dies Hellsehen ist aber, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen

Zufälligkeit des Fühlens, Einbildens usf. *preisgegeben*, außerdem daß in sein Schauen *fremde* Vorstellungen (s. nachher) eintreten. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. – Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhafteren, in sich *allgemeiner* Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.*

δδ) Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, daß es ein *Zustand* der *Passivität* ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subjekt kommt daher und steht nach diesem Zustande *unter der Macht eines anderen*, des Magnetiseurs, so daß in diesem psychischen Zusammenhange beider das selbstlose, nicht als persönlich wirkliche Individuum zu seinem subjektiven Bewußtsein das Bewußtsein jenes besonnenen Individuums hat, daß dies andere dessen gegenwärtige subjektive Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das somnambule Individuum Geschmäcke, Gerüche, die in dem, mit welchem es in Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, daß es von dessen sonstigen gegenwärtigen Anschauungen und inneren Vor-

* *Platon* hat das Verhältnis der *Prophezeiung* überhaupt zum Wissen des besonnenen Bewußtseins besser erkannt als viele Moderne, welche an den Platonischen Vorstellungen vom *Enthusiasmus* leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Platon sagt im *Timaios* (Steph. 71 f.), damit auch der *unvernünftige* Teil der Seele einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, habe Gott die *Leber* geschaffen und ihr die *Manteia*, das Vermögen, Gesichte zu haben, gegeben. Daß Gott der *menschlichen Unvernunft* dies Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes teilhaftig wird, sondern es sei, daß im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch *Krankheit* oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist. »Richtig ist schon vor alters gesagt worden: zu tun und zu kennen das Seinige und sich selbst, steht nur den Besonnenen zu.« *Platon* bemerkt sehr richtig sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, aber das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtsein.

stellungen, aber als von den seinigen, weiß, zeigt diese *substantielle Identität,* in welcher die Seele, als die auch als konkrete wahrhaft immateriell ist, mit einer anderen zu sein fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjektivität des Bewußtseins nur *eine,* und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichsein, aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dies formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des anderen, sieht, riecht, schmeckt, liest, hört auch im anderen. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältnis zu zwei Genien und zweifachem Inhalt zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen sein, begründet unter anderem auch die notwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch wissenschaftliche und geistige Kategorien usf. zum Vorschein gekommen ist.

εε) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objektiven nicht vorhanden ist, so ist *innerhalb* seiner selbst das Subjekt in dieser Einigkeit, in welcher die Partikularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Tätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besonderen Funktionen bestimmt und mit den Fingern – insbesondere der Herzgrube, Magen – gesehen, gehört usf. wird.

Begreifen heißt für die verständige Reflexion, die Reihe der *Vermittlungen* zwischen einer Erscheinung und anderem Dasein, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen,

den sogenannten natürlichen Gang, d. h. nach Verstandesgesetzen und Verhältnissen (z. B. der Kausalität, des Grundes usf.) einsehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wissen, wie in den erwähnten Krankheitszuständen, beibehält, ist gerade diese Form der *Unmittelbarkeit,* in welcher die Unterschiede vom Subjektiven und Objektiven, verständiger Persönlichkeit gegen eine äußerliche Welt und jene Verhältnisse der Endlichkeit zwischen denselben nicht vorhanden sind. Das Begreifen dieses verhältnislosen und doch vollkommen erfüllten Zusammenhangs macht sich selbst unmöglich durch die Voraussetzung selbständiger Persönlichkeiten gegeneinander und gegen den Inhalt als eine objektive Welt und durch die Voraussetzung der Absolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderseins überhaupt.

Zusatz. Im Zusatz zu § 405 haben wir gesagt, daß *zweierlei* Formen des *magischen* Verhältnisses der *fühlenden* Seele zu unterscheiden seien und daß die *erste* dieser Formen die *formelle* Subjektivität des Lebens genannt werden könne. Die Betrachtung dieser ersten Form ist in dem eben erwähnten Zusatz zum Schluß gekommen. Jetzt haben wir daher die *zweite* Form jenes magischen Verhältnisses zu betrachten, nämlich die *reale* Subjektivität der fühlenden Seele. *Real* nennen wir diese Subjektivität, weil hier, statt der im Träumen sowie im Zustande des Fötus und im Verhältnis des Individuums zu seinem Genius herrschenden *ungetrennten substantiellen Seeleneinheit,* ein *wirklich zwiefaches,* seine *beiden Seiten zu eigentümlichem Dasein* entlassendes Seelenleben hervortritt. Die erste dieser beiden Seiten ist das unvermittelte Verhältnis der fühlenden Seele zu deren individueller Welt und substantieller Wirklichkeit; die zweite Seite dagegen ist die vermittelte Beziehung der Seele zu ihrer in objektivem Zusammenhange stehenden Welt. Daß diese beiden Seiten *auseinandertreten,* zu *gegenseitiger Selbständigkeit* gelangen, – dies muß als *Krankheit* bezeichnet werden, da dies Außereinandertreten, im Gegensatze gegen die im Zusatz zu § 405 betrachteten Weisen der formellen Subjektivität, kein Moment des objektiven Lebens selbst ausmacht. Gleichwie die *leibliche* Krankheit in dem Festwerden eines Organes oder Systems gegen die allgemeine Harmonie des individuellen Lebens besteht und solche Hemmung und Trennung

mitunter so weit fortschreitet, daß die besondere Tätigkeit eines Systems sich zu einem die übrige Tätigkeit des Organismus in sich konzentrierenden Mittelpunkt, zu einem wuchernden Gewächse macht, so erfolgt auch im *Seelenleben* Krankheit, wenn das bloß *Seelenhafte* des Organismus, von der Gewalt des *geistigen* Bewußtseins unabhängig werdend, sich die Funktion des letzteren anmaßt und der Geist, indem er die Herrschaft über das zu ihm gehörige Seelenhafte verliert, seiner selbst nicht mächtig bleibt, sondern selber zur Form des Seelenhaften herabsinkt und damit das dem gesunden Geiste wesentliche objektive, d. h. durch Aufhebung des äußerlich Gesetzten vermittelte Verhältnis zur wirklichen Welt aufgibt. Daß das Seelenhafte gegen den Geist selbständig wird und sogar dessen Funktion an sich reißt, davon liegt die Möglichkeit darin, daß dasselbe vom Geiste ebenso *unterschieden* wie an sich mit ihm *identisch* ist. Indem das Seelenhafte sich vom Geiste trennt, sich für sich setzt, gibt dasselbe sich den Schein, das zu sein, was der Geist in Wahrheit ist, – nämlich die in der Form der *Allgemeinheit* für sich selbst seiende Seele. Die durch jene Trennung entstehende *Seelenkrankheit* ist aber mit *leiblicher* Krankheit nicht bloß zu *vergleichen,* sondern mehr oder weniger mit derselben *verknüpft,* weil bei dem Sichlosreißen des Seelenhaften vom Geiste die dem letzteren sowohl als dem ersteren zur empirischen Existenz notwendige Leiblichkeit sich an diese zwei außereinandertretenden Seiten verteilt, sonach selber zu etwas in sich Getrenntem, also Krankhaftem wird.
Die Krankheitszustände, in welchen solche Trennung des Seelenhaften vom geistigen Bewußtsein hervortritt, sind nun sehr mannigfaltiger Art; fast jede Krankheit kann bis zu dem Punkte jener Trennung fortgehen. Hier in der philosophischen Betrachtung unseres Gegenstandes haben wir aber nicht jene unbestimmte Mannigfaltigkeit von Krankheitsformen zu verfolgen, sondern nur das sich in ihnen auf verschiedene Weise gestaltende *Allgemeine* nach seinen *Hauptformen* festzusetzen. Zu den Krankheiten, in welchen dies Allgemeine zur Erscheinung kommen kann, gehört das *Schlafwandeln,* die *Katalepsie,* die *Entwicklungsperiode* der *weiblichen* Jugend, der Zustand der *Schwangerschaft,* auch der *Veitstanz,* ebenso der Augenblick des herannahenden *Todes,* wenn derselbe die in Rede stehende Spaltung des Lebens in das schwächer werdende gesunde, vermittelte Bewußtsein und in das immer mehr zur Alleinherrschaft kommende seelenhafte Wissen herbeiführt; namentlich aber muß hier derjenige Zustand, welchen man den *animalischen Magnetismus* genannt hat, untersucht werden, sowohl insofern derselbe sich *von selber* in einem Individuum entwickelt, als insofern er in diesem durch ein *anderes* Individuum

auf besondere Weise hervorgebracht wird. Auch durch *geistige* Ursachen, besonders durch religiöse und politische Exaltation, kann der fragliche Zustand der Trennung des Seelenlebens herbeigeführt werden. So zeigte sich zum Beispiel im Sevennerkriege das frei hervortretende Seelenhafte als eine bei Kindern, Mädchen und zumal bei Greisen in hohem Grade vorhandene Sehergabe. Das merkwürdigste Beispiel solcher Exaltation ist aber die berühmte *Jeanne d'Arc,* in welcher einerseits die patriotische Begeisterung einer ganz reinen, einfachen Seele, andererseits eine Art von magnetischem Zustande sichtbar wird.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir hier die einzelnen Hauptformen betrachten, in denen ein Außereinandertreten des Seelenhaften und des objektiven Bewußtseins sich zeigt. Wir haben hierbei kaum nötig, an dasjenige zu erinnern, was schon früher über den Unterschied jener beiden Weisen des Verhaltens des Menschen zu seiner Welt gesagt worden ist, – daß nämlich das *objektive Bewußtsein* die Welt als eine ihm *äußerliche,* unendlich *mannigfache,* aber in allen ihren Punkten *notwendig zusammenhängende, nichts Unvermitteltes* in sich enthaltende Objektivität weiß und sich zu derselben auf eine ihr entsprechende, d. h. ebenso *mannigfache, bestimmte, vermittelte* und *notwendige* Weise verhält, daher zu einer *bestimmten* Form der äußerlichen Objektivität nur durch ein *bestimmtes* Sinnesorgan in Beziehung zu treten, zum Beispiel nur mit den *Augen* zu sehen vermag, wohingegen das *Fühlen* oder die *subjektive* Weise des Wissens die dem objektiven Wissen unentbehrlichen Vermittlungen und Bedingungen ganz oder wenigstens zum Teil entbehren und unmittelbar, zum Beispiel ohne die Hilfe der Augen und ohne die Vermittlung des Lichtes, das Sehbare wahrnehmen kann.

αα) Dies unmittelbare Wissen kommt zuvörderst in den sogenannten *Metall- und Wasserfühlern* zur Erscheinung. Darunter versteht man Menschen, die in ganz wachem Zustande, ohne die Vermittlung des Gesichtssinnes, unter dem Erdboden befindliches Metall oder Wasser bemerken. Das nicht seltene Vorkommen solcher Menschen unterliegt keinem Zweifel. *Amoretti*[9] hat, nach seiner Versicherung, an mehr als vierhundert, zum Teil ganz gesunden Individuen diese Eigentümlichkeit des Fühlens entdeckt. Außer dem Metall und Wasser wird von manchen Menschen auch Salz auf ganz vermittlungslose Weise empfunden, indem das letztere, wenn es in großer Menge vorhanden ist, in ihnen Übelbefinden und Beängstigung erregt. Beim Aufsuchen verborgener Gewässer und Metalle sowie des Salzes wenden Individuen gedachter Art

---

9 Carlo Amoretti, 1741–1816, italienischer Gelehrter

auch die Wünschelrute an. Dies ist eine die Gestalt einer Gabel habende Haselgerte, welche an der Gabel mit beiden Händen gehalten wird und sich mit ihrer Spitze nach den eben erwähnten Gegenständen hinunterbiegt. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Bewegung des Holzes nicht in diesem selber irgendwie ihren Grund hat, sondern allein durch die Empfindung des Menschen bestimmt wird, gleichwie auch bei dem sogenannten Pendulieren – obgleich dabei, im Fall der Anwendung mehrerer Metalle, zwischen diesen eine gewisse Wechselwirkung stattfinden kann – die Empfindung des Menschen immer das hauptsächlich Bestimmende ist; denn hält man zum Beispiel einen goldenen Ring über einem Glas Wasser und schlägt der Ring an den Rand des Glases so oft an, als die Uhr Stunden zeigt, so rührt dies einzig daher, daß, wenn zum Beispiel der elfte Schlag kommt und ich weiß, daß es elf Uhr ist, dies mein Wissen hinreicht, den Pendel festzuhalten. – Das mit der Wünschelrute bewaffnete Fühlen soll sich aber mitunter auch weiter als auf das Entdecken toter Naturdinge erstreckt und namentlich zur Auffindung von Dieben und Mördern gedient haben. So viel Charlatanerie in den über diesen Punkt vorhandenen Erzählungen immerhin sein mag, so scheinen einige hierbei erwähnte Fälle doch Glauben zu verdienen, besonders zum Beispiel der Fall, wo ein im siebzehnten Jahrhundert lebender, des Mordes verdächtiger französischer Bauer, in den Keller, in welchem der Mord verübt worden war, geführt und daselbst in Angstschweiß geratend, von den Mördern ein Gefühl bekam, kraft dessen er die von denselben auf ihrer Flucht eingeschlagenen Wege und besuchten Aufenthaltsorte auffand, im südlichen Frankreich einen der Mörder in einem Gefängnis entdeckte und den zweiten bis nach der spanischen Grenze verfolgte, wo er umzukehren gezwungen wurde. Solch Individuum hat eine so scharfe Empfindung wie ein die Spur seines Herren meilenweit verfolgender Hund.

ββ) Die *zweite* hier zu betrachtende Erscheinung des unmittelbaren oder fühlenden Wissens hat mit der eben besprochenen ersten dies gemein, daß in beiden ein Gegenstand ohne die Vermittlung des *spezifischen* Sinnes, auf welchen derselbe sich vornehmlich bezieht, empfunden wird. Zugleich unterscheidet sich aber diese zweite Erscheinung von der ersten dadurch, daß bei ihr nicht ein so ganz vermittlungsloses Verhalten wie bei jener ersten stattfindet, sondern der betreffende spezifische Sinn entweder durch den vorzugsweise in der *Herzgrube* tätigen *Gemeinsinn* oder durch den *Tastsinn* ersetzt wird. Solches Fühlen zeigt sich sowohl in der *Katalepsie* überhaupt – einem Zustande der Lähmung der Organe – als namentlich beim *Schlafwandeln*, einer Art

von kataleptischem Zustande, in welchem das Träumen sich nicht bloß durch Sprechen, sondern auch durch Herumgehen äußert und sonstige Handlungen entstehen läßt, denen ein vielfach richtiges Gefühl von den Verhältnissen der umgebenden Gegenstände zugrunde liegt. Was das Eintreten dieses Zustandes betrifft, so kann derselbe bei einer bestimmten Disposition dazu durch rein äußerliche Dinge, zum Beispiel durch gewisse des Abends gegessene Speisen hervorgebracht werden. Ebenso bleibt die Seele nach dem Eintritt dieses Zustandes von den Außendingen abhängig; so hat zum Beispiel in der Nähe der Schlafwandler ertönende Musik dieselben dazu veranlaßt, ganze Romane im Schlaf zu sprechen. Rücksichtlich der Tätigkeit der Sinne in diesem Zustande ist aber zu bemerken, daß die eigentlichen Schlafwandler wohl *hören* und *fühlen*, daß dagegen ihr *Auge*, gleichviel ob es geschlossen oder offen sei, starr ist, daß somit derjenige Sinn, für welchen vornehmlich die Gegenstände in die zum wahrhaften Verhältnis des Bewußtseins nötige *Entfernung* von mir treten, in diesem Zustande der *nicht vorhandenen Trennung* des Subjektiven und Objektiven tätig zu sein aufhört. Wie schon bemerkt, wird im Schlafwandeln das erlöschende *Gesicht* durch den *Gefühlssinn* vertreten – eine Vertretung, die bei den eigentlichen Blinden nur in geringerem Umfange erfolgt, übrigens in beiden Fällen nicht so verstanden werden darf, als ob durch Abstumpfung des einen Sinnes dem anderen Sinne auf rein physischem Wege eine Verschärfung zuteil würde, da diese vielmehr bloß dadurch entsteht, daß die Seele sich mit ungeteilter Kraft in den Gefühlssinn hineinwirft. Dieser leitet die Schlafwandler jedoch ganz und gar nicht immer richtig; die zusammengesetzten Handlungen derselben sind etwas Zufälliges. Solche Personen schreiben im Schlafwandeln wohl mitunter Briefe; oft werden sie jedoch durch ihr Gefühl betrogen, indem sie zum Beispiel auf einem Pferde zu sitzen glauben, während sie in der Tat auf einem Dache sind. Außer der wunderbaren Verschärfung des Gefühlssinnes kommt aber, wie gleichfalls schon bemerkt, in den kataleptischen Zuständen auch der *Gemeinsinn* vorzüglich in der *Herzgrube* zu einer dermaßen erhöhten Tätigkeit, daß er die Stelle des *Gesichts*, des *Gehörs* oder auch des *Geschmacks* vertritt. So behandelte ein französischer Arzt in Lyon zu der Zeit, wo der tierische Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Person, welche nur an der Herzgrube hörte und las und die in einem Buche lesen konnte, welches in einem anderen Zimmer jemand hielt, der mit dem an der Herzgrube der kranken Person stehenden Individuum auf Veranstaltung des Arztes durch eine Kette dazwischen befindlicher Personen in Verbindung gesetzt war. Solches Fernsehen ist übrigens von denjenigen, in welchen es

entstand, auf verschiedene Weise beschrieben worden. Häufig sagen dieselben, daß sie die Gegenstände *innerlich* sehen, oder sie behaupten, es scheine ihnen, als ob Strahlen von den Gegenständen ausgingen. Was aber die oben erwähnte Vertretung des *Geschmacks* durch den *Gemeinsinn* anbelangt, so hat man Beispiele, daß Personen die Speisen geschmeckt haben, die man ihnen auf den Magen legte.

γγ) Die *dritte* Erscheinung des unmittelbaren Wissens ist die, daß ohne die Mitwirkung irgendeines *spezifischen* Sinnes und ohne das an einem einzelnen Teile des Leibes erfolgende Tätigwerden des *Gemeinsinnes* aus einer *unbestimmten Empfindung* ein *Ahnen* oder *Schauen*, eine *Vision* von etwas nicht *sinnlich Nahem*, sondern im Raume oder in der Zeit *Fernem*, von etwas *Zukünftigem* oder *Vergangenem* entsteht. Obgleich es nun oft schwierig ist, die *bloß subjektiven*, auf *nicht vorhandene* Gegenstände bezüglichen Visionen von denjenigen Visionen zu unterscheiden, die etwas Wirkliches zu ihrem Inhalt haben, so ist dieser Unterschied hier doch festzuhalten. Die erstere Art der Visionen kommt zwar auch im Somnambulismus, vornehmlich aber in einem überwiegend physischen Krankheitszustande, zum Beispiel in der Fieberhitze, selbst bei wachem Bewußtsein vor. Ein Beispiel solcher subjektiven Vision ist Fr. Nicolai[10], der im wachen Zustande auf der Straße andere Häuser als die wirklich daselbst vorhandenen mit vollkommner Deutlichkeit sah und dennoch wußte, daß dies nur Täuschung war. Der vorherrschend physische Grund dieser poetischen Illusion jenes sonst stockprosaischen Individuums offenbarte sich dadurch, daß dieselbe durch das Ansetzen von Blutegeln an den Mastdarm beseitigt wurde.

In unserer anthropologischen Betrachtung haben wir aber vorzugsweise die zweite Art der Visionen, diejenigen, welche sich auf *wirklich* vorhandene Gegenstände beziehen, ins Auge zu fassen. Um das Wunderbare der hierher gehörigen Erscheinungen zu begreifen, kommt es darauf an, in betreff der Seele folgende Gesichtspunkte festzuhalten.

Die Seele ist das *Allesdurchdringende*, nicht bloß in einem besonderen Individuum Existierende; denn wie wir bereits früher gesagt haben, muß dieselbe als die Wahrheit, als die Idealität *alles Materiellen*, als das *ganz Allgemeine* gefaßt werden, in welchem alle Unterschiede nur als *ideelle* sind und welches *nicht einseitig dem Anderen gegenübersteht*, sondern *über das Andere übergreift*. Zugleich aber ist die Seele *individuelle*, *besonders* bestimmte Seele, sie hat daher mannigfache Bestimmungen oder Besonderun-

10 Christoph Friedrich Nicolai, 1733–1811, Schriftsteller

gen in sich; dieselben erscheinen zum Beispiel als Triebe und Neigungen. Diese Bestimmungen sind, obgleich voneinander unterschieden, dennoch für sich nur etwas *Allgemeines.* In mir, als *bestimmtem* Individuum, erhalten dieselben erst einen *bestimmten* Inhalt. So wird zum Beispiel die Liebe zu den Eltern, Verwandten, Freunden usw. in mir individualisiert; denn ich kann nicht Freund usw. *überhaupt* sein, sondern bin notwendigerweise mit *diesen* Freunden *dieser* an *diesem* Ort, in *dieser* Zeit und in *dieser* Lage lebende Freund. Alle die in mir individualisierten und von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen machen meine Wirklichkeit aus, sind daher nicht meinem Belieben überlassen, sondern bilden vielmehr die Mächte meines Lebens und gehören zu meinem wirklichen Sein ebensogut, wie mein Kopf oder meine Brust zu meinem lebendigen Dasein gehört. Ich *bin* dieser ganze Kreis von Bestimmungen: dieselben sind mit meiner Individualität verwachsen; jeder einzelne Punkt in diesem Kreise, zum Beispiel der Umstand, daß ich jetzt hier sitze, zeigt sich der Willkür meines Vorstellens dadurch entnommen, daß er in die Totalität meines Selbstgefühls als Glied einer Kette von Bestimmungen gestellt ist oder, mit anderen Worten, von dem Gefühl der Totalität meiner Wirklichkeit umfaßt wird. Von dieser meiner Wirklichkeit, von dieser meiner Welt weiß ich aber, insofern ich nur erst fühlende Seele, noch nicht waches, freies Selbstbewußtsein bin, auf *ganz unmittelbare,* auf ganz *abstrakt positive* Weise, da ich, wie schon bemerkt, auf diesem Standpunkt die Welt noch nicht von mir abgetrennt, noch nicht als ein Äußerliches gesetzt habe, mein Wissen von derselben somit noch nicht durch den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven und durch Aufhebung dieses Gegensatzes *vermittelt* ist.

Den *Inhalt* dieses schauenden Wissens müssen wir nun näher bestimmen.

(1) Zuerst gibt es Zustände, wo die Seele von einem Inhalte weiß, den sie längst *vergessen* hat und den sie im Wachen sich nicht mehr ins Bewußtsein zu bringen vermag. Diese Erscheinung kommt in mancherlei Krankheiten vor. Die auffallendste Erscheinung dieser Art ist die, daß Menschen in Krankheiten eine Sprache reden, mit welcher sie sich zwar in früher Jugend beschäftigt haben, die sie aber im wachen Zustande zu sprechen nicht mehr fähig sind. Auch geschieht es, daß gemeine Leute, die sonst nur plattdeutsch mit Leichtigkeit zu sprechen gewohnt sind, im magnetischen Zustande ohne Mühe hochdeutsch sprechen. Nicht weniger unzweifelhaft ist der Fall, daß Menschen in solchem Zustande den niemals von ihnen auswendig gelernten, aus ihrem wachen Bewußtsein entschwundenen Inhalt einer vor geraumer Zeit von ihnen durch-

gemachten Lektüre mit vollkommener Fertigkeit hersagen. So rezitierte zum Beispiel jemand aus Youngs *Nachtgedanken* eine lange Stelle, von welcher er wachend nichts mehr wußte. Ein besonders merkwürdiges Beispiel ist auch ein Knabe, der, in frühster Jugend durch Fallen am Gehirn verletzt und deshalb operiert, nach und nach das Gedächtnis so sehr verlor, daß er nach einer Stunde nicht mehr wußte, was er getan hatte, und der, in magnetischen Zustand versetzt, das Gedächtnis vollkommen wieder erhielt, dergestalt, daß er die Ursache seiner Krankheit und die bei der erlittenen Operation gebrauchten Instrumente sowie die dabei tätig geweseneu Personen angeben konnte.

(2) Noch wunderbarer als das eben betrachtete Wissen von einem schon in das *Innere* der Seele niedergelegten Inhalt kann das vermittlungslose Wissen von Begebenheiten erscheinen, die dem fühlenden Subjekt noch *äußerlich* sind. Denn rücksichtlich dieses zweiten Inhalts der schauenden Seele wissen wir, daß die Existenz des Äußerlichen an *Raum* nnd *Zeit* gebunden und unser *gewöhnliches Bewußtsein* durch diese beiden Formen des Außereinander vermittelt ist.

Was zuerst das *räumlich* uns Ferne betrifft, so können wir von demselben, insofern wir waches Bewußtsein sind, nar unter der Bedingung wissen, daß wir die Entfernung auf eine *vermittelte* Weise aufheben. Diese Bedingung ist aber für die *schauende Seele* nicht vorhanden. Der Raum gehört nicht der *Seele,* sondern der *äußerlichen Natur* an, und indem dies Äußerliche von der Seele erfaßt wird, hört dasselbe auf, *räumlich* zu sein, da es, durch die Idealität der Seele verwandelt, weder sich selber noch uns äußerlich bleibt. Wenn daher das freie, verständige Bewußtsein zur Form der bloß fühlenden Seele herabsinkt, so ist das Subjekt nicht mehr an den Raum gebunden. Beispiele dieser Unabhängigkeit der Seele vom Raume sind in großer Menge vorgekommen. Wir müssen hierbei zwei Fälle unterscheiden. Entweder sind die Begebenheiten dem schauenden Subjekte *absolut äußerlich* und werden ohne alle Vermittlung von ihm gewußt, – oder sie haben im Gegenteil für dasselbe schon die Form eines *Innerlichen,* also eines ihm *Nichtfremden,* eines Vermittelten dadurch zu erhalten angefangen, daß sie auf ganz *objektive* Art von einem *anderen* Subjekte gewußt werden, zwischen welchem und dem schauenden Individuum eine so vollständige Seeleneinheit besteht, daß dasjenige, was in dem objektiven Bewußtsein des ersteren ist, auch in die Seele des letzteren eindringt. Die durch das Bewußtsein eines *anderen* Subjekts vermittelte Form des Schauens haben wir erst später, bei dem *eigentlichen* magnetischen Zustande, zu betrachten. Hier dagegen müssen wir uns mit dem ersterwähnten Fall des

durchaus *vermittlungslosen* Wissens von räumlich fernen äußerlichen Begebenheiten beschäftigen.
Beispiele von dieser Weise des Schauens kommen in älteren Zeiten, in Zeiten eines mehr seelenhaften Lebens, viel häufiger vor als in der neueren Zeit, wo die Selbständigkeit des verständigen Bewußtseins sich weit mehr entwickelt hat. Die nicht frischweg des Irrtums oder der Lüge zu zeihenden alten Chroniken erzählen manchen hierher gehörigen Fall. Bei dem Ahnen des im Raum Entfernten kann übrigens bald ein dunkleres, bald ein helleres Bewußtsein stattfinden. Dieser Wechsel in der Klarheit des Schauens zeigte sich zum Beispiel an einem Mädchen, die, ohne daß sie im wachen Zustande etwas davon wußte, einen Bruder in Spanien hatte und die in ihrem Hellsehen, anfangs nur undeutlich, dann aber deutlich, diesen Bruder in einem Spitale sah, darauf denselben tot und geöffnet, nachher jedoch wieder lebendig zu erblicken glaubte und, wie sich später ergab, darin richtig gesehen hatte, daß ihr Bruder wirklich zur Zeit jenes Schauens in einem Spital in Valladolid gewesen war, während sie sich dagegen darin, daß sie denselben tot zu sehen meinte, geirrt hatte, da nicht dieser Bruder, sondern eine andere Person neben demselben zu jener Zeit gestorben war. – In Spanien und Italien, wo das Naturleben des Menschen allgemeiner ist als bei uns, sind solche Gesichte wie das eben erwähnte, namentlich bei Frauen und Freunden in bezug auf entfernte Freunde und Gatten, etwas nicht Seltenes.
Ebenso wie über die Bedingung des *Raumes* erhebt sich aber die schauende Seele zweitens über die Bedingung der *Zeit*. Schon oben haben wir gesehen, daß die Seele im Zustande des Schauens etwas durch die *verflossene* Zeit aus ihrem wachen Bewußtsein völlig Entferntes sich wieder gegenwärtig machen kann. Interessanter ist jedoch für die Vorstellung die Frage, ob der Mensch auch das durch die *zukünftige* Zeit von ihm Getrennte klar zu wissen vermöge. Auf diese Frage haben wir folgendes zu erwidern. Zuvörderst können wir sagen, daß, wie das vorstellende Bewußtsein sich irrt, wenn dasselbe das vorher besprochene Schauen einer durch ihre *räumliche* Entfernung dem leiblichen Auge gänzlich entrückten Einzelheit für etwas Besseres als das Wissen von Vernunftwahrheiten hält, so die Vorstellung in gleichem Irrtum befangen ist, indem sie meint, ein vollkommen sicheres und verständig bestimmtes Wissen des *Zukünftigen* würde etwas sehr Hohes sein und man habe sich für das Entbehren eines solchen Wissens nach Trostgründen umzusehen. Umgekehrt muß vielmehr gesagt werden, daß es zum Verzweifeln langweilig sein würde, seine Schicksale mit völliger Bestimmtheit vorher zu wissen und dieselben dann der Reihe nach samt und sonders durchzuleben. Ein Vorauswissen

dieser Art gehört aber zu den Unmöglichkeiten; denn dasjenige, was nur erst ein *Zukünftiges*, also ein bloß *Ansichseiendes* ist, das kann gar nicht Gegenstand des *wahrnehmenden, verständigen Bewußtseins* werden, da nur das *Existierende*, das zur *Einzelheit* eines *sinnlich Gegenwärtigen* Gelangte wahrgenommen wird. Allerdings vermag der menschliche Geist sich über das ausschließlich mit der sinnlich gegenwärtigen Einzelheit beschäftigte Wissen zu erheben; die *absolute* Erhebung darüber findet aber nur in dem *begreifenden Erkennen des Ewigen* statt; denn das Ewige wird nicht, wie das sinnlich Einzelne, von dem Wechsel des Entstehens und Vergehens ergriffen, ist daher weder ein Vergangenes noch ein Zukünftiges, sondern das über die Zeit erhabene, alle Unterschiede derselben als aufgehobene in sich enthaltende *absolut* Gegenwärtige. Im magnetischen Zustande dagegen kann bloß eine *bedingte* Erhebung über das Wissen des unmittelbar Gegenwärtigen erfolgen; das in diesem Zustande sich offenbarende Vorauswissen bezieht sich immer nur auf den *einzelnen* Kreis der Existenz des Hellsehenden, besonders auf dessen individuelle Krankheitsdisposition, und hat, was die Form betrifft, nicht den *notwendigen Zusammenhang* und die *bestimmte Gewißheit* des objektiven, verständigen Bewußtseins. Der Hellsehende ist in einem *konzentrierten* Zustande und schaut dies sein eingehülltes, prägnantes Leben auf *konzentrierte* Weise an. In der *Bestimmtheit* dieses Konzentrierten sind auch die Bestimmungen des *Raumes* und der *Zeit* als *eingehüllte* enthalten. Für sich selber jedoch werden diese Formen des Außereinander von der in ihre Innerlichkeit versunkenen Seele des Hellsehenden nicht erfaßt; dies geschieht nur von seiten des seine Wirklichkeit sich als eine äußerliche Welt gegenüberstellenden objektiven Bewußtseins. Da aber der Hellsehende *zugleich* ein *Vorstellendes* ist, so muß er jene in sein konzentriertes Leben *eingehüllten* Bestimmungen auch *herausheben* oder, was dasselbe ist, seinen Zustand in die Formen des *Raumes* und der *Zeit hinaussetzen*, denselben überhaupt nach der Weise des wachen Bewußtseins auslegen. Hieraus erhellt, in welchem Sinne das ahnende Schauen eine Vermittlung der Zeit in sich hat, während dasselbe andererseits dieser Vermittlung nicht bedarf und eben deswegen fähig ist, in die Zukunft vorzudringen. Das *Quantum* der in dem angeschauten Zustande liegenden zukünftigen Zeit ist aber nicht etwas für sich Festes, sondern eine *Art und Weise* der *Qualität* des geahnten Inhalts, – etwas zu dieser Qualität ebenso Gehöriges, wie zum Beispiel die Zeit von drei oder vier Tagen zur Bestimmtheit der Natur des Fiebers gehört. Das Herausheben jenes Zeitquantums besteht daher in einem entwickelnden Eingehen in das Intensive des Geschauten. Bei dieser Entwicklung ist nun

unendliche Täuschung möglich. Niemals wird die Zeit von den Hellsehenden genau angegeben, meistenteils werden vielmehr die auf die Zukunft sich beziehenden Aussagen solcher Menschen zuschanden, zumal wenn diese Schauungen zu ihrem Inhalt Ereignisse haben, die vom freien Willen anderer Personen abhängen. Daß die Hellsehenden in dem fraglichen Punkt sich so oft täuschen, ist ganz natürlich; denn sie schauen ein Zukünftiges nur nach ihrer ganz unbestimmten, unter diesen Umständen *so*, unter anderen Umständen anders bestimmten zufälligen Empfindung an und legen dann den geschauten Inhalt auf ebenso unbestimmte und zufällige Weise aus. Andererseits kann allerdings jedoch das Vorkommen sich wirklich bestätigender, hierher gehöriger, höchst wunderbarer Ahnungen und Visionen durchaus nicht geleugnet werden. So sind Personen durch die Ahnung des nachher wirklich erfolgenden Einsturzes eines Hauses oder einer Decke aufgeweckt und zum Verlassen des Zimmers oder des Hauses getrieben worden. So sollen zuweilen auch Schiffer von dem nicht täuschenden Vorgefühl eines Sturmes befallen werden, von welchem das verständige Bewußtsein noch gar kein Anzeichen bemerkt. Auch wird behauptet, daß viele Menschen die Stunde ihres Todes vorhergesagt haben. Vorzüglich in den schottischen Hochlanden, in Holland und in Westfalen finden sich häufige Beispiele von Ahnungen des Zukünftigen. Besonders bei den schottischen Gebirgsbewohnern ist das Vermögen des sogenannten *zweiten Gesichts (second sight)* noch jetzt nichts Seltenes. Mit diesem Vermögen begabte Personen sehen sich *doppelt*, erblicken sich in Verhältnissen und Zuständen, in denen sie erst später sein werden. Zur Erklärung dieses wunderbaren Phänomens kann folgendes gesagt werden. Wie man bemerkt hat, ist das *second sight* in Schottland früher viel häufiger gewesen als jetzt. Für das Entstehen desselben scheint sonach ein eigentümlicher Standpunkt der geistigen Entwicklung notwendig zu sein, und zwar ein vom Zustande der Roheit wie von dem Zustande großer Bildung gleichmäßig entfernter Standpunkt, auf welchem die Menschen keine *allgemeinen* Zwecke verfolgen, sondern sich nur für ihre *individuellen* Verhältnisse interessieren, ihre *zufälligen, besonderen* Zwecke ohne gründliche Einsicht in die Natur der zu behandelnden Verhältnisse in träger Nachahmung des Althergebrachten ausführen, – somit, um die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen unbekümmert, sich nur mit *Einzelnem* und *Zufälligem* beschäftigen. Gerade durch diese Versunkenheit des Geistes in das Einzelne nnd Zufällige scheinen die Menschen zum Schauen einer noch in der Zukunft verborgenen *einzelnen* Begebenheit, besonders wenn diese ihnen nicht gleichgültig ist, oft befähigt zu werden. – Es versteht sich indes bei dieser wie bei ähnlichen

Erscheinungen von selber, daß die Philosophie nicht darauf ausgehen kann, alle einzelnen, häufig nicht gehörig beglaubigten, im Gegenteil äußerst zweifelhaften Umstände erklären zu wollen; wir müssen uns vielmehr in der philosophischen Betrachtung, wie wir im Obigen getan haben, auf die Hervorhebung der bei den fraglichen Erscheinungen festzuhaltenden Hauptgesichtspunkte beschränken.

(3) Während nun bei dem unter (1) betrachteten Schauen die in ihre Innerlichkeit verschlossene Seele nur einen ihr *schon angehörigen* Inhalt sich wieder gegenwärtig macht und während dagegen bei dem unter (2) besprochenen Stoffe die Seele in das Schauen eines einzelnen *äußerlichen* Umstandes versenkt ist, kehrt dieselbe drittens in dem schauenden Wissen von ihrem *eigenen Inneren*, von ihrem Seelen- und Körperzustande aus jener Beziehung auf ein Äußerliches zu sich selber zurück. Diese Seite des Schauens hat einen sehr weiten Umfang und kann zugleich zu einer bedeutenden Klarheit und Bestimmtheit gelangen. Etwas vollkommen Bestimmtes und Richtiges werden jedoch die Hellsehenden über ihren körperlichen Zustand nur dann anzugeben vermögen, wenn dieselben medizinisch gebildet sind, somit in ihrem wachen Bewußtsein eine genaue Kenntnis der Natur des menschlichen Organismus besitzen. Von den nicht medizinisch gebildeten Hellsehenden dagegen darf man keine anatomisch und physiologisch völlig richtigen Angaben erwarten; solchen Personen wird es im Gegenteil äußerst schwer, die konzentrierte Anschauung, die sie von ihrem Körperzustand haben, in die Form des verständigen Denkens zu übersetzen, und sie können das von ihnen Geschaute doch immer nur in die Form *ihres*, d.h. eines mehr oder weniger unklaren und unwissenden wachen Bewußtseins erheben. – So wie aber bei den verschiedenen hellsehenden Individuen das unmittelbare Wissen von ihrem *Körperzustand* ein sehr verschiedenes ist, so herrscht auch in dem schauenden Erkennen ihres *geistigen* Inneren sowohl in bezug auf die Form als in betreff des Inhalts eine große Verschiedenheit. *Edlen* Naturen wird im Hellsehen – da dies ein Zustand des Hervortretens der Substantialität der Seele ist – eine Fülle edlen Empfindens, ihr wahres Selbst, der bessere Geist des Menschen aufgeschlossen und erscheint ihnen oft als besonderer Schutzgeist. *Niedrige* Menschen hingegen offenbaren in jenem Zustande ihre Niedrigkeit und überlassen sich derselben ohne Rückhalt. Individuen von *mittlerem Werte* endlich bestehen während des Hellsehens häufig einen sittlichen Kampf mit sich selber, da in diesem neuen Leben, in diesem ungestörten inneren Schauen, das Bedeutendere und Edlere der Charaktere hervortritt und sich gegen das Fehlerhafte derselben vernichtend kehrt.

δδ) Dem schauenden Wissen von dem *eigenen* geistigen und körperlichen Zustande reiht sich als eine *vierte* Erscheinung das hellsehende Erkennen eines fremden Seelen- und Körperzustandes an. Dieser Fall ereignet sich besonders im magnetischen Somnambulismus, wenn durch den Rapport, in welchen das in diesem Zustande befindliche Subjekt mit einem anderen Subjekte gesetzt worden ist, die beiderseitigen Lebenssphären derselben gleichsam zu einer einzigen geworden sind.
εε) Erreicht endlich dieser Rapport den höchsten Grad der Innigkeit und Stärke, so kommt *fünftens* die Erscheinung vor, daß das schauende Subjekt nicht bloß *von*, sondern *in* einem anderen Subjekte weiß, schaut und fühlt, ohne direkte Aufmerksamkeit auf das andere Individuum alle Begegnisse desselben *unmittelbar mitempfindet*, die Empfindungen der fremden Individualität als seine *eigenen* in sich hat. Von dieser Erscheinung finden sich die auffallendsten Beispiele. So behandelte ein französischer Arzt zwei sich gegenseitig sehr liebende Frauen, die in bedeutender Entfernung die beiderseitigen Krankheitszustände ineinander empfanden. Hierher kann auch der Fall gerechnet werden, wo ein Soldat die Angst seiner von Räubern gebundenen Mutter trotz einer ziemlichen Entfernung von ihr in solcher Stärke unmittelbar mitempfand, daß er ohne weiteres zu ihr zu eilen sich unwiderstehlich gedrungen fühlte.
Die im Obigen besprochenen fünf Erscheinungen sind die *Hauptmomente* des schauenden Wissens. Dieselben haben sämtlich die Bestimmung miteinander gemein, daß sie sich immer auf die *individuelle* Welt der fühlenden Seele beziehen. Diese Beziehung begründet jedoch unter ihnen keinen so untrennbaren Zusammenhang, daß sie immer alle in einem und demselben Subjekte hervortreten müßten. Zweitens ist jenen Erscheinungen auch dies gemeinsam, daß dieselben sowohl infolge physischer Krankheit als auch, bei sonst gesunden Personen, vermöge einer gewissen besonderen Disposition entstehen können. In beiden Fällen sind jene Erscheinungen *unmittelbare* Naturzustände; nur als solche haben wir sie bisher betrachtet. Sie können aber auch *absichtlich* hervorgerufen werden. Wenn dies geschieht, bilden sie den *eigentlichen animalischen Magnetismus*, mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben.
Was zunächst den Namen »animalischer Magnetismus« betrifft, so ist derselbe ursprünglich daher entstanden, daß *Mesmer*[11] damit

11 Franz Anton Mesmer, 1734–1815, Arzt; begründete die Lehre von der Heilkraft des »animalischen Magnetismus«.

angefangen hat, mit *Magneten* den magnetischen Zustand zu erwecken. Nachher hat man jenen Namen beibehalten, weil auch im *tierischen Magnetismus* eine unmittelbare gegenseitige Beziehung zweier Existenzen, wie im *unorganischen* Magnetismus, stattfindet. Außerdem ist der fragliche Zustand hier und da *Mesmerismus, Solarismus, Tellurismus* genannt worden. Unter diesen drei Benennungen hat jedoch die ersterwähnte für sich nichts Bezeichnendes, und die beiden letzteren beziehen sich auf eine durchaus *andere* Sphäre als auf die des tierischen Magnetismus; die geistige Natur, welche bei diesem in Anspruch genommen wird, enthält noch ganz anderes in sich als bloß *solarische* und *tellurische* Momente, – als diese *ganz abstrakten* Bestimmungen, die wir bereits § 392 an der noch nicht zum individuellen Subjekt entwickelten natürlichen Seele betrachtet haben.

Erst durch den *eigentlichen* animalischen Magnetismus ist das allgemeine Interesse auf die magnetischen Zustände gerichtet worden, da man durch denselben die Macht erhalten hat, alle möglichen Formen dieser Zustände herauszubilden und zu entwickeln. Die auf diesem Wege absichtlich hervorgebrachten Erscheinungen sind jedoch nicht verschieden von den schon besprochenen, auch ohne Konkurrenz des eigentlichen animalischen Magnetismus erfolgenden Zuständen; durch ihn wird nur *gesetzt*, was sonst als *unmittelbarer* Naturzustand vorhanden ist.

αα) Um nun zuvörderst die *Möglichkeit* einer absichtlichen Hervorbringung des magnetischen Zustandes zu begreifen, brauchen wir uns nur an dasjenige zu erinnern, was wir als den Grundbegriff dieses ganzen Standpunkts der Seele angegeben haben. Der magnetische Zustand ist eine *Krankheit*; denn wenn *überhaupt* das Wesen der Krankheit in die Trennung eines besonderen Systems des Organismus von dem allgemeinen physiologischen Leben gesetzt werden muß und wenn eben dadurch, daß sich ein besonderes System jenem allgemeinen Leben *entfremdet*, der animalische Organismus sich in seiner Endlichkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit von einer *fremden* Gewalt darstellt, so bestimmt sich jener *allgemeine* Begriff der Krankheit in bezug auf den *magnetischen* Zustand näher auf die Weise, daß in dieser eigentümlichen Krankheit zwischen meinem *seelenhaften* und meinem *wachen* Sein, zwischen meiner *fühlenden Naturlebendigkeit* und meinem *vermittelten, verständigen Bewußtsein* ein *Bruch* entsteht, der, da jeder Mensch die ebengenannten beiden Seiten in sich schließt, auch in dem gesündesten Menschen allerdings der *Möglichkeit* nach enthalten ist, aber nicht in allen Individuen, sondern nur in denjenigen, welche dazu eine *besondere* Anlage haben, zur Existenz kommt und erst, insofern er aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit

tritt, zu etwas Krankhaftem wird. Wenn sich aber mein seelenhaftes Leben von meinem verständigen Bewußtsein trennt und dessen Geschäft übernimmt, büße ich meine im verständigen Bewußtsein wurzelnde Freiheit ein, verliere ich die Fähigkeit, mich einer *fremden* Gewalt zu verschließen, werde dieser vielmehr unterwürfig. Wie nun der *von selber entstehende* magnetische Zustand in die Abhängigkeit von einer fremden Gewalt *ausschlägt*, so kann auch umgekehrt von einer *äußerlichen Gewalt* der Anfang gemacht und – indem dieselbe mich bei der *an sich* in mir vorhandenen Trennung meines fühlenden Lebens und meines denkenden Bewußtseins erfaßt – dieser Bruch in mir zur *Existenz* gebracht, somit der magnetische Zustand *künstlich* bewirkt werden. Jedoch können, wie bereits angedeutet, nur diejenigen Individuen, in welchen eine besondere Disposition zu diesem Zustande schon vorhanden ist, leicht und dauernd Epopten werden, wogegen Menschen, die nur durch besondere Krankheit in jenen Zustand kommen, nie vollkommene Epopten sind. Die fremde Gewalt aber, welche den magnetischen Somnambulismus in einem Subjekte erzeugt, ist hauptsächlich ein *anderes Subjekt*; indes sind auch Arzneimittel, vorzüglich Bilsenkraut, auch Wasser oder Metall imstande, jene Gewalt auszuüben. Das zum magnetischen Somnambulismus disponierte Subjekt vermag daher sich in denselben zu versetzen, indem es sich in Abhängigkeit von solchem Unorganischen oder Vegetabilischem begibt.* – Unter den Mitteln zur Hervorbringung des magnetischen Zustandes ist besonders auch das *Baquet* zu erwähnen. Dasselbe besteht in einem Gefäße mit eisernen Stangen, welche von den zu magnetisierenden Personen berührt werden, und bildet das Mittelglied zwischen dem Magnetiseur und jenen Personen. Während überhaupt Metalle zur Erhöhung des magnetischen Zustandes dienen, bringt umgekehrt Glas und Seide eine isolierende Wirkung hervor. Übrigens wirkt die Kraft des Magnetiseurs nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Tiere, zum Beispiel auf Hunde, Katzen und Affen; denn es ist *ganz allgemein* das *seelenhafte*, und zwar *nur das seelenhafte* Leben, welches in den magnetischen Zustand ver-

* Davon haben schon die *Schamanen* der *Mongolen* Kenntnis; sie bringen sich, wenn sie weissagen wollen, durch gewisse Getränke in magnetischen Zustand. Dasselbe geschieht zu dem nämlichen Zweck noch jetzt bei den Indern. Etwas Ähnliches hat wahrscheinlich auch bei dem Orakel zu Delphi stattgefunden, wo die Priesterin, über eine Höhle auf einen Dreifuß gesetzt, in eine oft milde, zuweilen aber auch heftige Ekstase geriet und in diesem Zustande mehr oder weniger artikulierte Töne ausstieß, welche von den in der Anschauung der substantiellen Lebensverhältnisse des griechischen Volkes lebenden Priestern ausgelegt wurden.

setzt werden kann, gleichviel ob dasselbe einem *Geiste* angehöre oder nicht.

ββ) Was *zweitens* die *Art und Weise* des Magnetisierens betrifft, so ist dieselbe verschieden. Gewöhnlich wirkt der Magnetiseur durch Berührung. Wie im Galvanismus die Metalle durch unmittelbaren Kontakt aufeinander wirken, so auch der Magnetiseur auf die zu magnetisierende Person. Das in sich geschlossene, seinen Willen an sich zu halten fähige magnetisierende Subjekt kann jedoch mit Erfolg nur unter der Bedingung operieren, daß dasselbe den entschiedenen Willen hat, seine Kraft dem in den magnetischen Zustand zu bringenden Subjekt mitzuteilen, die dabei gegeneinanderstehenden zwei animalischen Sphären durch den Akt des Magnetisierens gleichsam in *eine* zu setzen.

Die nähere Weise, wie der Magnetiseur operiert, ist vornehmlich ein *Bestreichen*, das indes kein wirkliches Berühren zu sein braucht, sondern so geschehen kann, daß dabei die Hand des Magnetiseurs von dem Körper der magnetischen Person etwa einen Zoll entfernt bleibt. Die Hand wird vom Kopfe nach der Magengrube und von da nach den Extremitäten hin bewegt, wobei das Zurückstreichen sorgfältig zu vermeiden ist, weil durch dasselbe sehr leicht Krampf entsteht. Zuweilen kann jene Handbewegung in viel größerer Entfernung als in der angegebenen, nämlich in der Entfernung von einigen Schritten, mit Erfolg gemacht werden, besonders wenn der Rapport schon eingeleitet ist; in welchem Falle die Kraft des Magnetiseurs in nächster Nähe oft zu groß sein und deshalb nachteilige Wirkungen hervorbringen würde. Ob der Magnetiseur in einer bestimmten Entfernung noch wirksam ist, das fühlt derselbe durch eine gewisse Wärme in seiner Hand. Nicht in allen Fällen ist aber das in größerer oder geringerer Nähe erfolgende Bestreichen nötig; vielmehr kann durch bloßes Auflegen der Hand, namentlich auf den Kopf, auf den Magen oder die Herzgrube, der magnetische Rapport eingeleitet werden; oft bedarf es dazu nur eines Handdrucks (weshalb man denn auch mit Recht jene wunderbaren Heilungen, die in den verschiedensten Zeiten von Priestern und von anderen Individuen durch Handauflegung zuwege gebracht sein sollen, auf den animalischen Magnetismus bezogen hat). Mitunter ist auch ein einziger Blick und die Aufforderung des Magnetiseurs zum magnetischen Schlaf hinreichend, diesen zu bewirken. Ja, der bloße Glaube und Wille soll diese Wirkung zuweilen in großer Entfernung gehabt haben. Hauptsächlich kommt es bei diesem magischen Verhältnis darauf an, daß ein Subjekt auf ein ihm an Freiheit und Selbständigkeit des Willens *nachstehendes* Individuum wirke. Sehr kräftige Organisationen üben daher über schwache Naturen die größte, oft eine

so unwiderstehliche Gewalt aus, daß die letzteren, sie mögen wollen oder nicht, durch die ersteren zum magnetischen Schlaf gebracht werden können. Aus dem eben angegebenen Grunde sind starke Männer zum Magnetisieren weiblicher Personen besonders geeignet.

γγ) Der *dritte* hier zu besprechende Punkt betrifft die durch das Magnetisieren hervorgebrachten *Wirkungen*. Rücksichtlich dieser ist man, nach den vielfachen hierüber gemachten Erfahrungen, jetzt so vollständig im reinen, daß das Vorkommen wesentlich neuer Erscheinungen dabei nicht mehr zu erwarten steht. Will man die Erscheinungen des tierischen Magnetismus in ihrer Naivität betrachten, so muß man sich vornehmlich an die älteren Magnetiseure halten. Unter den Franzosen haben sich Männer von edelster Gesinnung und größter Bildung mit dem tierischen Magnetismus beschäftigt und denselben mit reinem Sinn betrachtet. Vorzüglich verdient unter diesen Männern der General-Lieutenant *Puységure*[12] genannt zu werden. Wenn die Deutschen sich häufig über die mangelhaften Theorien der Franzosen lustig machen, so kann man wenigstens in bezug auf den animalischen Magnetismus behaupten, daß die bei Betrachtung desselben von den Franzosen gebrauchte naive Metaphysik etwas viel Erfreulicheres ist als das nicht seltene Geträume und das ebenso schiefe wie lahme Theoretisieren deutscher Gelehrter. Eine brauchbare äußerliche Klassifikation der Erscheinungen des tierischen Magnetismus hat *Kluge*[13] gegeben. Von *van Ghert*[14], einem zuverlässigen und zugleich gedankenreichen, in der neuesten Philosophie gebildeten Manne, sind die magnetischen Kuren in Form eines Tagebuchs beschrieben worden. Auch *Karl Schelling*[15], ein Bruder des Philosophen, hat einen Teil seiner magnetischen Erfahrungen bekanntgemacht. – Soviel über die auf den tierischen Magnetismus bezügliche Literatur und über den Umfang unserer Kenntnis desselben.

Nach diesen Vorläufigkeiten wenden wir uns jetzt zu einer kurzen Betrachtung der magnetischen Erscheinungen selber. Die nächste allgemeine *Wirkung* des Magnetisierens ist das *Versinken* der magnetischen Person in den Zustand ihres *eingehüllten, unterschiedslosen Naturlebens*, d. h. in den *Schlaf*. Das Eintreten desselben bezeichnet den Beginn des magnetischen Zustandes. Jedoch

---

12 Armand Marie Jacques Puységure, 1751–1825, Anhänger Mesmers

13 Karl Alexander Ferdinand Kluge, 1782–1844; *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*, 1811

14 Pierre Gabriel van Ghert, 1782–1852, holländischer Staatsmann, Freund Hegels

15 Karl Eberhard von Schelling, 1783–1854, Obermedizinalrat

ist der Schlaf hierbei nicht durchaus notwendig; auch ohne ihn können magnetische Kuren ausgeführt werden. Was hier notwendig stattfinden muß, das ist nur das *Selbständigwerden* der empfindenden Seele, die *Trennung* derselben von dem vermittelten, verständigen Bewußtsein. Das zweite, was wir hier zu betrachten haben, betrifft die *physiologische* Seite oder Basis des magnetischen Zustandes. Hierüber muß gesagt werden, daß in jenem Zustande die Tätigkeit der *nach außen* gerichteten Organe an die *inneren* Organe übergeht, daß die im Zustande des wachen und verständigen Bewußtseins vom *Gehirn* ausgeübte Tätigkeit während des magnetischen Somnambulismus dem *Reproduktionssystem* anheimfällt, weil in diesem Zustande das Bewußtsein zur *einfachen, in sich ununterschiedenen Natürlichkeit des Seelenlebens* heruntergesetzt wird, – dieser *einfachen Natürlichkeit*, diesem *eingehüllten* Leben aber die *nach außen gehende Sensibilität* widerspricht; wogegen das nach *innen* gekehrte, in den einfachsten animalischen Organisationen vorherrschende und die Animalität *überhaupt* bildende Reproduktionssystem von jenem eingehüllten Seelenleben durchaus untrennbar ist. Aus diesem Grunde fällt also während des magnetischen Somnambulismus die Wirksamkeit der Seele in das *Gehirn des reproduktiven Systems*, nämlich in die *Ganglien*, diese vielfach verknoteten Unterleibsnerven. Daß dem so sei, hat *van Helmont*[16] empfunden, nachdem er sich mit Salbe von Bilsenkraut eingerieben und Saft von diesem Kraute eingenommen hatte. Seiner Beschreibung nach war ihm zumute, als gehe sein denkendes Bewußtsein aus dem Kopfe in den Unterleib, namentlich in den Magen, und es schien ihm, als ob sein Denken bei dieser Versetzung an Schärfe gewinne und mit einem besonders angenehmen Gefühl verbunden sei. Diese Konzentration des Seelenlebens im Unterleibe betrachtet ein berühmter französischer Magnetiseur als abhängig von dem Umstande, daß während des magnetischen Somnambulismus das Blut in der Gegend der Herzgrube sehr flüssig bleibe, auch wenn dasselbe in den übrigen Teilen äußerst verdickt sei. – Die im magnetischen Zustande erfolgende ungewöhnliche Erregung des Reproduktionssystems zeigt sich aber nicht nur in der *geistigen* Form des *Schauens*, sondern auch in der *sinnlicheren* Gestalt des mit größerer oder geringerer Lebhaftigkeit, besonders bei weiblichen Personen, erwachenden *Geschlechtstriebes.*

Nach dieser vornehmlich *physiologischen* Betrachtung des animalischen Magnetismus haben wir näher zu bestimmen, wie dieser

---

16 Jan Baptist van Helmont, 1577–1644, Arzt und Naturwissenschaftler in der Nachfolge des Paracelsus

Zustand rücksichtlich der *Seele* beschaffen ist. Wie in den früher betrachteten, von selber eintretenden magnetischen Zuständen, so auch in dem absichtlich hervorgebrachten animalischen Magnetismus schaut die in ihre Innerlichkeit versunkene Seele ihre individuelle Welt nicht *außer sich*, sondern *in sich selber* an. Dies Versinken der Seele in ihre Innerlichkeit kann, wie schon bemerkt, sozusagen auf halbem Wege stehenbleiben; dann tritt kein *Schlaf* ein. Das Weitere ist aber, daß das Leben nach außen durch den Schlaf gänzlich abgebrochen wird. Auch bei diesem Abbrechen kann der Verlauf der magnetischen Erscheinungen stillstehen. Ebenso möglich ist jedoch der Übergang des magnetischen Schlafes zum *Hellsehen*. Die meisten magnetischen Personen werden in diesem Schauen sich befinden, ohne sich desselben zu erinnern. Ob Hellsehen vorhanden ist, hat sich oft nur durch Zufall gezeigt; hauptsächlich kommt dasselbe zum Vorschein, wenn die magnetische Person vom Magnetiseur angeredet wird; ohne seine Anrede würde diese vielleicht immer nur geschlafen haben. Obgleich nun die Antworten der Hellsehenden wie aus einer anderen Welt zu kommen scheinen, so können diese Individuen doch von dem wissen, was sie als objektives Bewußtsein sind. Oft sprechen sie indes von ihrem verständigen Bewußtsein auch wie von einer *anderen* Person. Wenn das Hellsehen sich bestimmter entwickelt, geben die magnetischen Personen Erklärungen über ihren leiblichen Zustand und über ihr geistiges Innere. Ihre Empfindungen sind aber so unklar wie die Vorstellungen, welche der von dem Unterschied des Hellen und Dunklen nichts wissende Blinde von den Außendingen hat; das im Hellsehen Geschaute wird oft erst nach einigen Tagen klarer, ist jedoch nie so deutlich, daß dasselbe nicht erst der Auslegung bedürfte, die den magnetischen Personen aber zuweilen gänzlich mißglückt, oft wenigstens so symbolisch und so bizarr ausfällt, daß dieselbe ihrerseits wieder eine Auslegung durch das verständige Bewußtsein des Magnetiseurs nötig macht, dergestalt, daß das Endresultat des magnetischen Schauens meistenteils aus einer mannigfachen Mischung von Falschem und Richtigem besteht. Doch läßt sich andererseits nicht leugnen, daß die Hellsehenden zuweilen die Natur und den Verlauf ihrer Krankheit sehr bestimmt angeben, daß sie gewöhnlich sehr genau wissen, wann ihre Paroxysmen eintreten werden, wann und wie lange sie des magnetischen Schlafs bedürfen, wie lange ihre Kur dauern wird, und daß dieselben endlich mitunter einen dem verständigen Bewußtsein vielleicht noch unbekannten Zusammenhang zwischen einem Heilmittel und dem durch dieses zu beseitigenden Übel entdecken, somit eine dem Arzt sonst schwierige Heilung leicht machen. In dieser Beziehung kann man die Hellsehenden mit den

Tieren vergleichen, da diese durch ihren Instinkt über die ihnen heilsamen Dinge belehrt werden. Was aber den weiteren Inhalt des absichtlich erregten Hellsehens anbelangt, so brauchen wir kaum zu bemerken, daß in diesem, wie im natürlichen Hellsehen, die Seele mit der Magengrube zu lesen und zu hören vermag. Nur zweierlei wollen wir hierbei noch hervorheben; nämlich erstens, daß dasjenige, was außer dem Zusammenhang des *substantiellen* Lebens der magnetischen Person liegt, durch den somnambulen Zustand nicht berührt wird, – daß sich daher das Hellsehen zum Beispiel nicht auf das Ahnen der mit einem Gewinn herauskommenden Lotteriezahlen erstreckt und überhaupt nicht zu eigensüchtigen Zwecken benutzt werden kann. Anders als mit solchen zufälligen Dingen verhält es sich dagegen mit großen Weltbegebenheiten. So wird zum Beispiel erzählt, eine Somnambule habe am Vorabend der Schlacht bei Belle-Alliance [Waterloo] in großer Exaltation ausgerufen: »Morgen wird derjenige, welcher uns so viel geschadet hat, entweder durch Blitz oder durch das Schwert untergehen.« – Der zweite hier noch zu erwähnende Punkt ist der, daß, da die Seele im Hellsehen ein von ihrem verständigen Bewußtsein *abgeschnittenes* Leben führt, die Hellsehenden beim Erwachen zunächst von dem, was sie im magnetischen Somnambulismus geschaut haben, nichts mehr wissen, daß sie jedoch auf einem Umwege davon ein Wissen bekommen können, indem sie nämlich von dem Geschauten träumen und sich dann im Wachen der Träume erinnern. Auch läßt sich durch Vorsatz zum Teil eine Erinnerung an das Geschaute bewirken, und zwar näher auf die Weise, daß der Arzt den Kranken während ihres wachen Zustandes aufgibt, sich das Behalten des im magnetischen Zustande von ihnen Empfundenen fest vorzunehmen.

δδ) Was *viertens* den *engen Zusammenhang* und die *Abhängigkeit* der magnetischen Person von dem Magnetiseur betrifft, so ist, außer dem in der Anmerkung zu § 406 unter δδ) in betreff der *leiblichen* Seite jenes Zusammenhangs Gesagten, hier noch anzuführen, daß die hellsehende Person zunächst bloß den Magnetiseur, andere Individuen aber nur dann, wenn diese mit jenem in Rapport stehen, zu hören vermag, zuweilen jedoch das Gehör wie das Gesicht gänzlich verliert und daß ferner bei diesem ausschließlichen Lebenszusammenhange der magnetischen Person mit dem Magnetiseur der ersteren das Berührtwerden von einer *dritten* Person höchst gefährlich werden, Konvulsionen und Katalepsie erzeugen kann. – Rücksichtlich des zwischen dem Magnetiseur und den magnetischen Personen bestehenden *geistigen* Zusammenhangs aber können wir noch erwähnen, daß die Hellsehenden oft durch das zu dem ihrigen werdende Wissen des Magnetiseurs die Fähigkeit

erhalten, etwas zu erkennen, das nicht unmittelbar von ihnen selber innerlich geschaut wird, – daß sie demnach ohne eigene direkte Empfindung zum Beispiel, was die Uhr ist, anzugeben vermögen, wofern der Magnetiseur über diesen Punkt Gewißheit hat. Die Kenntnis der fraglichen innigen Gemeinsamkeit bewahrt uns vor der Torheit des Erstaunens über die von den Hellsehenden mitunter ausgekramte Weisheit; sehr häufig gehört diese Weisheit eigentlich nicht den magnetischen Personen, sondern dem mit ihnen in Rapport sich befindenden Individuum an. – Außer dieser Gemeinsamkeit des *Wissens* kann, besonders bei längerer Fortsetzung des Hellsehens, die magnetische Person zu dem Magnetiseur auch in sonstige geistige Beziehungen kommen, in Beziehungen, bei welchen es sich um Manier, Leidenschaft und Charakter handelt. Vorzüglich kann die *Eitelkeit* der Hellsehenden leicht erregt werden, wenn man den Fehler begeht, sie glauben zu machen, daß man ihren Reden große Wichtigkeit beilege. Dann werden die Somnambulen von der Sucht befallen, über alles und jedes zu sprechen, auch wenn sie davon gar keine entsprechenden Anschauungen haben. In diesem Fall hat das Hellsehen durchaus keinen Nutzen, vielmehr wird dasselbe dann zu etwas Bedenklichem. Daher ist unter den Magnetiseuren vielfach die Frage besprochen worden, ob man das Hellsehen, wenn es von selber entstanden ist, ausbilden und erhalten, entgegengesetzten Falls absichtlich herbeiführen, oder ob man im Gegenteil dasselbe zu verhindern streben muß. Wie schon erwähnt, kommt das Hellsehen durch mehrfaches Gefragtwerden der magnetischen Person zum Vorschein und zur Entwicklung. Wird nun nach den verschiedensten Gegenständen gefragt, so kann die magnetische Person sich leicht zerstreuen, die Richtung auf sich selber mehr oder weniger verlieren, somit zur Bezeichnung ihrer Krankheit sowie zur Angabe der dagegen zu gebrauchenden Mittel minder fähig werden, eben dadurch aber die Heilung bedeutend verzögern. Deshalb muß der Magnetiseur bei seinen Fragen das Erregen der Eitelkeit und der Zerstreuung der magnetischen Person mit der größten Vorsicht vermeiden. Vornehmlich aber darf der Magnetiseur sich nicht seinerseits in ein Verhältnis der Abhängigkeit von der magnetischen Person geraten lassen. Dieser Übelstand kam früher, wo die Magnetiseure ihre eigene Kraft mehr anstrengten, häufiger vor als seit der Zeit, wo dieselben das Baquet zu Hilfe nehmen. Bei dem Gebrauch dieses Instruments ist der Magnetiseur weniger in den Zustand der magnetischen Person verwickelt. Doch auch so kommt noch sehr viel auf den Grad der Stärke des Gemüts, des Charakters und des Körpers der Magnetiseure an. Gehen diese, was besonders bei Nichtärzten der Fall ist, in die Launen der

magnetischen Person ein, besitzen sie nicht den Mut des Widersprechens und des Entgegenhandelns gegen dieselbe und erhält auf diese Weise die magnetische Person das Gefühl eines starken ihrerseitigen Einwirkens auf den Magnetiseur, so überläßt sie sich, wie ein verzogenes Kind, allen ihren Launen, bekommt die sonderbarsten Einfälle, hält den Magnetiseur bewußtlos zum besten und hemmt dadurch ihre Heilung. – Die magnetische Person kann jedoch nicht bloß in diesem schlechten Sinne zu einer gewissen Unabhängigkeit kommen, sondern sie behält, wenn sie sonst einen sittlichen Charakter besitzt, auch im magnetischen Zustande eine Festigkeit des sittlichen Gefühls, an welcher die etwaigen unreinen Absichten des Magnetiseurs scheitern. So erklärte zum Beispiel eine Magnetisierte, daß sie der Aufforderung des Magnetiseurs, sich vor ihm zu entkleiden, nicht zu gehorchen brauche.

εε) Der *fünfte* und letzte Punkt, den wir beim animalischen Magnetismus zu berühren haben, betrifft den eigentlichen Zweck der magnetischen Behandlung, – die *Heilung*. Ohne Zweifel müssen viele in älterer Zeit geschehene Heilungen, die man als Wunder betrachtete, für nichts anderes angesehen werden als für Wirkungen des animalischen Magnetismus. Wir haben aber nicht nötig, uns auf solche in das Dunkel ferner Vergangenheit eingehüllte Wundergeschichten zu berufen, denn in neuerer Zeit sind von den glaubwürdigsten Männern durch die magnetische Behandlung so zahlreiche Heilungen vollbracht worden, daß, wer unbefangen darüber urteilt, an der Tatsache der Heilkraft des animalischen Magnetismus nicht mehr zweifeln kann. Es handelt sich daher jetzt nur noch darum, die Art und Weise, wie der Magnetismus die Heilung vollbringt, aufzuzeigen. Zu diesem Ende können wir daran erinnern, daß schon die gewöhnliche medizinische Kur in dem Beseitigen der die Krankheit ausmachenden Hemmung der Identität des animalischen Lebens, in dem Wiederherstellen des In-sich-flüssig-Seins des Organismus besteht. Dies Ziel wird nun bei der magnetischen Behandlung dadurch erreicht, daß entweder Schlaf und Hellsehen oder nur überhaupt ein Versinken des individuellen Lebens in sich selber, ein Zurückkehren desselben zu seiner einfachen Allgemeinheit hervorgebracht wird. Wie der *natürliche* Schlaf eine Stärkung des gesunden Lebens bewirkt, weil er den ganzen Menschen aus der schwächenden Zersplitterung der gegen die Außenwelt gerichteten Tätigkeit in die substantielle Totalität und Harmonie des Lebens zurücknimmt, so ist auch der *schlafhafte magnetische* Zustand, weil durch denselben der in sich entzweite Organismus zur Einheit mit sich gelangt, die Basis der wiederherzustellenden Gesundheit. Doch darf von der anderen Seite hierbei nicht außer acht gelassen werden, wie jene im magnetischen Zu-

stande vorhandene *Konzentration* des empfindenden Lebens ihrerseits selber zu etwas so *Einseitigem* werden kann, daß sie sich gegen das *übrige organische Leben* und gegen das *sonstige Bewußtsein* krankhaft *befestigt*. In dieser Möglichkeit liegt das Bedenkliche einer absichtlichen Hervorrufung jener Konzentration. Wird die Verdoppelung der Persönlichkeit zu sehr gesteigert, so handelt man auf eine dem Zwecke der Heilung widersprechende Art, da man eine Trennung hervorbringt, die größer ist als diejenige, welche man durch die magnetische Kur beseitigen will. Bei so unvorsichtiger Behandlung ist die Gefahr vorhanden, daß schwere Krisen, fürchterliehe Krämpfe eintreten und daß der diese Erscheinungen erzeugende Gegensatz nicht bloß körperlich bleibt, sondern auch auf vielfache Weise ein Gegensatz im somnambulen Bewußtsein selber wird. Geht man dagegen so vorsichtig zu Werke, daß man die im magnetischen Zustande stattfindende Konzentration des empfindenden Lebens nicht übertreibt, so hat man an derselben, wie schon bemerkt, die Grundlage der Wiederherstellung der Gesundheit und ist imstande, die Heilung dadurch zu vollenden, daß man den noch in der *Trennung* stehenden, aber gegen sein konzentriertes Leben *machtlosen* übrigen Organismus in diese seine substantielle Einheit, in diese seine einfache Harmonie mit sich selber *nach und nach* zurückführt und denselben dadurch befähigt, seiner *inneren Einheit unbeschadet* sich wieder in die *Trennung* und den *Gegensatz* einzulassen.

β. Selbstgefühl

§ 407

1. Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, sich in sich selbst zu unterscheiden und *zum Urteil in sich* zu erwachen, nach welchem sie *besondere* Gefühle hat und als *Subjekt* in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Subjekt als solches setzt dieselben als *seine* Gefühle *in sich*. Es ist in diese *Besonderheit* der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es durch die Idealität des Besonderen sich darin mit sich als subjektivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise *Selbstgefühl* – und ist dies zugleich nur im *besonderen Gefühl*.

§ 408

2. Um der *Unmittelbarkeit*, in der das Selbstgefühl noch

bestimmt ist, d. i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und indem auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiermit eine partikuläre Verleiblichung ist, ist das obgleich zum verständigen Bewußtsein gebildete Subjekt noch der *Krankheit* fähig, daß es in einer *Besonderheit* seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte *Selbst* des verständigen Bewußtseins ist das Subjekt als in sich konsequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußeren, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtsein. In einer besonderen Bestimmtheit aber befangen bleibend, weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subjekt ist, zugehört. Das Subjekt befindet sich auf diese Weise im *Widerspruche* seiner in seinem Bewußtsein systematisierten Totalität und der besonderen in derselben nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, – die *Verrücktheit.*

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtsein zu antizipieren, welches Subjekt zugleich *natürliches* Selbst *des Selbstgefühls* ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjektivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird und im Selbstgefühle festbleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als *Seele*, als *Ding* betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als *Natürliches* und *Seiendes* ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der anderen Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

Als gesund und besonnen hat das Subjekt das präsente

Bewußtsein der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden *besonderen* Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung usf. *subsumiert* und an der verständigen Stelle desselben einordnet; es ist der *herrschende Genius* über diese Besonderheiten. Es ist der Unterschied wie beim Wachen und Träumen; aber hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrtum und dergleichen ist ein in jenen objektiven Zusammenhang konsequent aufgenommener Inhalt. Es ist aber im Konkreten oft schwer zu sagen, wo er anfängt, Wahnsinn zu werden. So kann eine heftige, aber ihrem Gehalte nach geringfügige Leidenschaft des Hasses usf. gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich als ein Außersichsein des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den *Widerspruch* eines leiblich, *seiend* gewordenen Gefühls *gegen* die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtsein ist. Der Geist als nur *seiend* bestimmt, insofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank. – Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die anderen Leidenschaften und Einbildungen, Hoffnungen, Liebe und Haß des Subjekts. Dieses Irdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, von welcher dasselbe sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dies Böse in dem Herzen, weil dieses, als unmittelbar, natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, aber im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. – Die wahrhafte *psychische* Behandlung hält darum auch den Gesichtspunkt

fest, daß die Verrücktheit nicht abstrakter *Verlust* der Vernunft, weder nach der Seite der Intelligenz noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft [ist], wie die physische Krankheit nicht abstrakter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in ihr ist. Diese menschliche, d. i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung – *Pinel*[17] verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt – setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

Zusatz. Zur Erläuterung des obenstehenden Paragraphen möge noch folgendes dienen:
Bereits im Zusatz zu § 402 ist die *Verrücktheit* als die zweite unter den drei Entwicklungsstufen aufgefaßt worden, welche die *fühlende Seele* in ihrem Kampfe mit der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchläuft, um sich zu der im *Ich* vorhandenen *sich auf sich beziehenden einfachen Subjektivität* zu erheben und dadurch ihrer selbst vollkommen *mächtig* und *bewußt* zu werden. Diese unsere Auffassung der Verrücktheit als einer in der Entwicklung der Seele *notwendig* hervortretenden Form oder Stufe ist natürlicherweise nicht so zu verstehen, als ob damit behauptet würde, *jeder* Geist, *jede* Seele müsse durch diesen Zustand äußerster Zerrissenheit hindurchgehen. Eine solche Behauptung wäre ebenso unsinnig wie etwa die Annahme: weil in der *Rechtsphilosophie* das *Verbrechen* als eine *notwendige* Erscheinung des menschlichen Willens betrachtet wird, deshalb solle das Begehen von Verbrechen zu einer unvermeidlichen Notwendigkeit für *jeden Einzelnen* gemacht werden. Das Verbrechen und die Verrücktheit sind *Extreme*, welche der Menschengeist *überhaupt* im Verlauf seiner Entwicklung zu überwinden hat, die jedoch nicht in *jedem* Menschen als *Extreme*, sondern nur in der Gestalt von *Beschränktheiten, Irrtümern, Torheiten* und von *nicht verbrecherischer Schuld* erscheinen. Dies ist hinreichend, um unsere Betrachtung der Ver-

17 Philippe Pinel, 1745–1825, französischer Irrenarzt, »öffnete« die Irrenhäuser; *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1801

rücktheit als einer wesentlichen Entwicklungsstufe der Seele zu rechtfertigen.

Was aber die Bestimmung des *Begriffs* der Verrücktheit betrifft, so ist schon im Zusatz zu § 405 das Eigentümliche dieses Zustands – im Unterschied von dem auf der ersten der drei Entwicklungsstufen der fühlenden Seele von uns betrachteten *magnetischen Somnambulismus* – dahin angegeben worden, daß in der Verrücktheit das *Seelenhafte* zu dem *objektiven* Bewußtsein nicht mehr das Verhältnis eines *bloß Verschiedenen*, sondern das eines *direkt Entgegengesetzten* hat und deshalb sich mit jenem Bewußtsein nicht mehr *vermischt*. Die Wahrheit dieser Angabe wollen wir hier durch eine weitere Auseinandersetzung dartun und dadurch zugleich die *vernünftige Notwendigkeit* des Fortgangs unserer Betrachtung von den *magnetischen Zuständen zur Verrücktheit* beweisen. Die Notwendigkeit jenes Fortgangs liegt aber darin, daß die Seele schon *an sich* der *Widerspruch* ist, ein *Individuelles, Einzelnes* und doch zugleich mit der *allgemeinen* Naturseele, mit ihrer *Substanz* unmittelbar *identisch* zu sein. Diese in der ihr *widersprechenden* Form der *Identität* existierende *Entgegensetzung* muß *als Entgegensetzung, als Widerspruch gesetzt* werden. Dies geschieht erst in der Verrücktheit; denn erst in derselben *trennt* sich die *Subjektivität* der Seele nicht bloß von ihrer im Somnambulismus noch unmittelbar mit ihr identischen *Substanz*, sondern kommt in *direkten Gegensatz* gegen diese, in völligen *Widerspruch* mit dem *Objektiven*, wird dadurch zur rein *formellen, leeren, abstrakten* Subjektivität und maßt sich in dieser ihrer *Einseitigkeit* die Bedeutung einer *wahrhaften Einheit des Subjektiven und Objektiven* an. Die in der Verrücktheit vorhandene Einheit und Trennung der eben genannten entgegengesetzten Seiten ist daher noch eine *unvollkommene*. Zu ihrer vollkommenen Gestalt gelangt diese Einheit und diese Trennung nur im *vernünftigen*, im *wirklich objektiven* Bewußtsein. Wenn ich mich zum *vernünftigen* Denken erhoben habe, bin ich nicht nur *für mich, mir gegenständlich*, also eine *subjektive* Identität des Subjektiven und Objektiven, sondern ich habe zweitens diese Identität von mir *abgeschieden*, als eine wirklich *objektive* mir gegenübergestellt. Um zu dieser vollkommenen Trennung zu gelangen, muß die *fühlende Seele* ihre *Unmittelbarkeit*, ihre *Natürlichkeit*, die *Leiblichkeit* überwinden, ideell setzen, sich zu eigen machen, dadurch in eine *objektive* Einheit des Subjektiven und Objektiven umbilden und damit sowohl ihr Anderes aus dessen unmittelbarer Identität mit ihr entlassen, als zugleich sich selber von diesem Anderen befreien. Zu diesem Ziele ist aber die Seele auf dem Standpunkte, auf welchem wir sie jetzt betrachten, noch nicht gelangt. Insofern sie verrückt

ist, hält sie vielmehr an einer *nur subjektiven* Identität des Subjektiven und Objektiven als an einer *objektiven* Einheit dieser beiden Seiten fest, und nur insofern sie, neben aller Narrheit und allem Wahnsinn, doch zugleich noch *vernünftig* ist, also auf einem *anderen* als dem jetzt zu betrachtenden Standpunkte steht, gelangt sie zu einer *objektiven* Einheit des Subjektiven und Objektiven. Im Zustande der eigentlichen Verrücktheit sind nämlich *beide* Weisen des endlichen Geistes – einerseits das in sich *entwickelte, vernünftige Bewußtsein* mit seiner *objektiven* Welt, andererseits das an sich festhaltende, *in sich selber seine Objektivität* habende *innere Empfinden* – jede für sich zur *Totalität,* zu einer *Persönlichkeit* ausgebildet. Das *objektive* Bewußtsein der Verrückten zeigt sich auf die mannigfaltigste Art: sie wissen z. B., daß sie im Irrenhause sind; sie kennen ihre Aufwärter; wissen auch rücksichtlich anderer, daß dieselben Narren sind; machen sich über ihre gegenseitige Narrheit lustig; werden zu allerlei Verrichtungen gebraucht, mitunter sogar zu Aufsehern ernannt. Aber zugleich *träumen* sie *wachend* und sind an eine mit ihrem objektiven Bewußtsein nicht zu vereinigende *besondere* Vorstellung *gebannt.* Dies ihr waches Träumen hat eine Verwandtschaft mit dem Somnambulismus; zugleich unterscheidet sich jedoch das erstere von dem letzteren. Während im Somnambulismus die *beiden* in einem Individuum vorhandenen *Persönlichkeiten einander nicht berühren,* das *somnambule* Bewußtsein vielmehr von dem *wachen* Bewußtsein *so getrennt* ist, daß keines derselben von dem anderen weiß und die *Zweiheit der Persönlichkeiten* auch als eine *Zweiheit der Zustände* erscheint, sind dagegen in der *eigentlichen Verrücktheit* die *zweierlei Persönlichkeiten nicht zweierlei Zustände,* sondern in *einem und demselben* Zustande, so daß diese gegeneinander *negativen* Persönlichkeiten – das seelenhafte und das verständige Bewußtsein – *sich gegenseitig berühren* und *voneinander* wissen. Das verrückte Subjekt ist daher in dem *Negativen seiner selber bei sich*; d. h. in seinem Bewußtsein ist unmittelbar das Negative desselben vorhanden. Dies Negative wird vom Verrückten nicht überwunden, das *Zwiefache,* in welches er zerfällt, nicht zur *Einheit* gebracht. Obgleich *an sich* ein und dasselbe Subjekt, hat folglich der Verrückte sich dennoch nicht als ein mit sich selber übereinstimmendes, in sich ungetrenntes, sondern als ein in *zweierlei Persönlichkeiten* auseinandergehendes Subjekt zum Gegenstande.

Der *bestimmte* Sinn dieser Zerrissenheit, dieses *Beisichseins* des Geistes im *Negativen* seiner selber, bedarf einer noch weiteren Entwicklung. Jenes *Negative* bekommt in der Verrücktheit eine konkretere Bedeutung, als das Negative der Seele in unserer

bisherigen Betrachtung gehabt hat, wie auch das *Beisichsein* des Geistes hier in einem erfüllteren Sinne als das bisher zustande gekommene Fürsichsein der Seele genommen werden muß.

Zunächst ist also jenes für die Verrücktheit charakteristische *Negative* von andersartigem Negativen der Seele zu unterscheiden. Zu dem Ende können wir bemerken, daß, wenn wir z. B. Beschwerlichkeiten ertragen, wir auch in einem Negativen bei uns selber sind, deswegen aber noch keine Narren zu sein brauchen. Dies werden wir erst dann, wenn wir beim Ertragen der Beschwerlichkeiten keinen nur durch dasselbe zu erreichenden vernünftigen Zweck haben. So wird man z. B. eine zur Seelenstärkung nach dem Heiligen Grabe unternommene Reise für eine Narrheit ansehen dürfen, weil solche Reise für den dabei vorschwebenden Zweck ganz unnütz, also kein notwendiges Mittel für dessen Erreichung ist. Aus gleichem Grunde kann das mit kriechendem Körper durch ganze Länder ausgeführte Reisen der Inder für eine Verrücktheit erklärt werden. Das in der Verrücktheit ertragene Negative ist also ein solches, in welchem nur das *empfindende*, nicht aber das *verständige* und *vernünftige* Bewußtsein sich wiederfindet.

In dem verrückten Zustande macht aber, wie schon oben gesagt, das *Negative* eine Bestimmung aus, welche sowohl dem *seelenhaften* wie dem *verständigen* Bewußtsein in deren gegenseitiger Beziehung zukommt. Diese Beziehung jener beiden einander entgegengesetzten Weisen des *Beisichseins* des Geistes bedarf gleichfalls einer näheren Charakterisierung, damit dieselbe nicht mit dem Verhältnis verwechselt werde, in welchem der *bloße Irrtum* und die *Torheit* zu dem *objektiven, vernünftigen* Bewußtsein stehen.

Um diesen Punkt zu erläutern, wollen wir daran erinnern, daß, indem die Seele *Bewußtsein* wird, für sie durch die Trennung des in der natürlichen Seele auf unmittelbare Weise Vereinigten der Gegensatz eines *subjektiven Denkens* und der *Äußerlichkeit* entsteht, – *zwei Welten*, die in *Wahrheit* zwar miteinander *identisch* sind (»ordo rerum atque idearum idem est«, sagt Spinoza[18]), die jedoch dem bloß *reflektierenden* Bewußtsein, dem *endlichen* Denken, als *wesentlich verschiedene* und gegeneinander *selbständige* erscheinen. Somit tritt die Seele, als *Bewußtsein*, in die Sphäre der *Endlichkeit* und *Zufälligkeit*, des *Sich-selber-Äußerlichen*, somit *Vereinzelten*. Was ich auf diesem Standpunkt weiß, das weiß ich *zunächst* als ein Vereinzeltes, Unvermitteltes, folglich als ein Zufälliges, als ein Gegebenes, Gefundenes. Das Gefundene und

18 »Die Ordnung der Dinge und der Ideen ist dieselbe.« *Ethik* II, Prop. 7

Empfundene verwandele ich in *Vorstellungen* und mache dasselbe zugleich zu einem *äußerlichen Gegenstande*. Diesen Inhalt erkenne ich dann aber, insofern die Tätigkeit meines *Verstandes* und meiner *Vernunft* sich auf denselben richtet, zugleich als ein nicht bloß Vereinzeltes und Zufälliges, sondern als *Moment* eines großen *Zusammenhangs,* als ein mit anderem Inhalt in unendlicher *Vermittlung* Stehendes und durch diese Vermittlung zu etwas *Notwendigem* Werdendes. Nur wenn ich auf die eben angegebene Art verfahre, bin ich bei *Verstande* und erhält der mich erfüllende Inhalt seinerseits die Form der *Objektivität.* Wie diese Objektivität das Ziel meines *theoretischen* Strebens ist, so bildet dieselbe auch die Norm meines *praktischen* Verhaltens. Will ich daher meine *Zwecke* und *Interessen,* also *von mir* ausgehende Vorstellungen, aus ihrer *Subjektivität* in die *Objektivität* versetzen, so muß ich mir, wenn ich verständig sein soll, das *Material,* das mir *gegenüberstehende Dasein,* in welchem ich jenen Inhalt zu verwirklichen beabsichtige, so vorstellen, wie dasselbe in Wahrheit ist. Ebenso aber wie von der mir gegenüberstehenden Objektivität muß ich, um mich verständig zn benehmen, eine richtige Vorstellung *von mir selber* haben, d. h. eine solche Vorstellung, die mit der *Totalität* meiner Wirklichkeit, mit meiner unendlich bestimmten, von meinem substantiellen Sein unterschiedenen Individualität übereinstimmt.

Sowohl über mich selbst wie über die Außenwelt kann ich mich nun allerdings *irren. Unverständige* Menschen haben *leere, subjektive* Vorstellungen, *unausführbare* Wünsche, die sie gleichwohl in Zukunft zu realisieren hoffen. Sie bornieren sich auf ganz *vereinzelte* Zwecke und Interessen, halten an *einseitigen* Grundsätzen fest und kommen dadurch mit der Wirklichkeit in *Zwiespalt.* Aber diese *Borniertheit* sowie jener *Irrtum* sind noch nichts *Verrücktes,* wenn die Unverständigen zugleich wissen, daß ihr *Subjektives noch nicht objektiv* existiert. Zur Verrücktheit wird der Irrtum und die Torheit erst in dem Fall, wo der Mensch seine *nur subjektive* Vorstellung als *objektiv* sich *gegenwärtig* zu haben glaubt und *gegen* die mit derselben in *Widerspruch* stehende *wirkliche Objektivität festhält.* Den Verrückten ist ihr bloß Subjektives ganz ebenso gewiß wie das Objektive; an ihrer nur subjektiven Vorstellung – zum Beispiel an der Einbildung, *dieser* Mensch, der sie nicht sind, in der Tat zu sein – haben sie die *Gewißheit ihrer selbst,* hängt ihr *Sein.* Wenn daher jemand Verrücktes spricht, so ist immer das Erste dies, daß man ihn an den *ganzen Umfang seiner Verhältnisse,* an seine *konkrete Wirklichkeit* erinnert. Hält er dann, obgleich also jener objektive Zusammenhang vor seine Vorstellung gebracht ist und von ihm gewußt wird,

nichtsdestoweniger an seiner falschen Vorstellung fest, so unterliegt das Verrücktsein eines solchen Menschen keinem Zweifel.

Aus dem eben Gesagten folgt, daß man die *verrückte* Vorstellung eine vom Verrückten für etwas *Konkretes* und *Wirkliches* angesehene *leere Abstraktion* und *bloße Möglichkeit* nennen kann; denn wie wir gesehen haben, wird eben in jener Vorstellung von der *konkreten Wirklichkeit* des Verrückten *abstrahiert*. Wenn z. B. ich, der ich ein König zu sein weit entfernt bin, dennoch mich für einen König halte, so hat diese der Totalität meiner Wirklichkeit widersprechende und deshalb verrückte Vorstellung durchaus keinen anderen Grund und Inhalt als die *unbestimmte allgemeine Möglichkeit*, daß, da überhaupt ein Mensch ein König sein kann, gerade ich, dieser bestimmte Mensch, ein König wäre.

Daß aber ein solches Festhalten an einer mit meiner konkreten Wirklichkeit unvereinbaren besonderen Vorstellung in mir entstehen *kann*, davon liegt der Grund darin, daß ich zunächst *ganz abstraktes*, vollkommen *unbestimmtes*, daher *allem beliebigen* Inhalte *offenstehendes Ich* bin. Insofern ich dies bin, kann ich mir die leersten Vorstellungen machen, mich z. B. für einen Hund halten (daß Menschen in Hunde verwandelt worden sind, kommt ja in Märchen vor) oder mir einbilden, daß ich zu fliegen vermöge, weil Platz genug dazu vorhanden ist und weil andere lebende Wesen zu fliegen imstande sind. Sowie ich dagegen *konkretes* Ich werde, *bestimmte* Gedanken von der Wirklichkeit erhalte, sowie ich z. B. in dem letzterwähnten Fall an meine *Schwere* denke, so sehe ich die Unmöglichkeit meines Fliegens ein. Nur der *Mensch* gelangt dazu, sich in jener vollkommenen *Abstraktion des Ich* zu erfassen. Dadurch hat er sozusagen das *Vorrecht* der Narrheit und des Wahnsinns. Diese Krankheit entwickelt sich aber in dem *konkreten, besonnenen* Selbstbewußtsein nur insofern, als dasselbe zu dem vorher besprochenen *ohnmächtigen, passiven, abstrakten Ich heruntersinkt*. Durch dies Heruntersinken verliert das konkrete Ich die absolute Macht über das ganze System seiner Bestimmungen, büßt die Fähigkeit ein, alles an die Seele Kommende an die rechte Stelle zu setzen, in jeder seiner Vorstellungen *sich selber vollkommen gegenwärtig* zu bleiben, läßt sich von einer *besonderen*, nur subjektiven Vorstellung gefangennehmen, wird durch dieselbe außer *sich gebracht*, aus dem *Mittelpunkt* seiner *Wirklichkeit herausgerückt* und bekommt, da es zugleich noch ein Bewußtsein seiner Wirklichkeit behält, *zwei Mittelpunkte*, – den einen in dem *Rest* seines *verständigen* Bewußtseins, den anderen in seiner *verrückten* Vorstellung.

In dem verrückten Bewußtsein steht die *abstrakte Allgemeinheit* des unmittelbaren, seienden Ich mit einer von der Totalität der

Wirklichkeit abgerissenen, somit *vereinzelten* Vorstellung in *unaufgelöstem* Widerspruch. Jenes Bewußtsein ist daher nicht wahrhaftes, sondern im Negativen des Ich steckenbleibendes Beisichsein. Ein ebenso unaufgelöster Widerspruch herrscht hier zwischen jener *vereinzelten* Vorstellung und der *abstrakten Allgemeinheit des Ich* einerseits und der in sich harmonischen *totalen Wirklichkeit* andererseits. Hieraus erhellt, daß der von der *begreifenden Vernunft* mit Recht verfochtene Satz: »Was ich denke, das ist wahr«, in dem *Verrückten* einen *verrückten* Sinn erhält und zu etwas gerade so *Unwahrem* wird wie die vom *Unverstand* des *Verstandes* jenem Satze entgegengestellte Behauptung der *absoluten Geschiedenheit* des Subjektiven und Objektiven. Vor diesem Unverstande, wie vor der Verrücktheit, hat schon die bloße *Empfindung* der *gesunden* Seele den Vorzug der Vernünftigkeit insofern, als in derselben die *wirkliche* Einheit des Subjektiven und Objektiven vorhanden ist. Wie bereits oben gesagt worden ist, erhält jedoch diese Einheit ihre vollkommene Form erst in der *begreifenden Vernunft*, denn nur, was von dieser gedacht wird, ist sowohl seiner Form wie seinem Inhalte nach ein Wahres, – eine *vollkommene* Einheit des *Gedachten* und des *Seienden*. In der Verrücktheit dagegen sind die Einheit und der Unterschied des Subjektiven und Objektiven noch etwas bloß *Formelles*, den konkreten Inhalt der Wirklichkeit Ausschließendes.

Des Zusammenhangs wegen und zugleich zu noch größerer Verdeutlichung wollen wir an dieser Stelle etwas, das schon in obenstehendem Paragraphen und in der Anmerkung zu demselben mehrfach berührt worden ist, in zusammengedrängterer und, wo möglich, bestimmterer Form wiederholen, – wir meinen den Punkt, daß die Verrücktheit wesentlich als eine *zugleich geistige und leibliche Krankheit* um deswillen gefaßt werden muß, weil in ihr eine noch ganz *unmittelbare*, noch nicht durch die unendliche Vermittlung hindurchgegangene Einheit des Subjektiven und Objektiven herrscht, das von der Verrücktheit betroffene Ich, so scharf diese Spitze des Selbstgefühls auch sein mag, noch ein *Natürliches, Unmittelbares, Seiendes* ist, folglich in ihm das *Unterschiedene* als ein *Seiendes* festwerden kann; oder, noch bestimmter, weil in der Verrücktheit ein dem objektiven Bewußtsein des Verrückten widersprechendes besonderes Gefühl als etwas Objektives gegen jenes Bewußtsein *festgehalten, nicht ideell* gesetzt wird, dies Gefühl folglich die Gestalt eines *Seienden*, somit *Leiblichen* hat, dadurch aber in dem Verrückten eine von seinem objektiven Bewußtsein nicht überwundene *Zweiheit* des *Seins*, ein *seiender*, für die verrückte Seele zur festen Schranke werdender Unterschied sich hervorbringt.

Was ferner die gleichfalls bereits in obigem Paragraphen aufgeworfene Frage betrifft, wie der Geist dazu kommt, verrückt zu sein, so kann außer der daselbst gegebenen Antwort hier noch bemerkt werden, daß jene Frage schon das von der Seele auf deren jetziger Entwicklungsstufe noch nicht erreichte feste, objektive Bewußtsein voraussetzt und daß an der Stelle, wo unsere Betrachtung jetzt steht, vielmehr die *umgekehrte* Frage zu beantworten ist, nämlich die Frage, wie die in ihre *Innerlichkeit eingeschlossene,* mit ihrer individuellen Welt unmittelbar identische Seele aus dem bloß *formellen,* leeren Unterschiede des Subjektiven und Objektiven zum *wirklichen* Unterschiede dieser beiden Seiten und damit zum *wahrhaft objektiven,* verständigen und vernünftigen Bewußtsein gelangt. Die Antwort hierauf wird in den letzten vier Paragraphen des ersten Teiles der Lehre vom subjektiven Geiste gegeben werden.
Aus demjenigen, was über die Notwendigkeit, mit dem *natürlichen* Geiste die philosophische Betrachtung des subjektiven Geistes zu beginnen, zu Anfang dieser Anthropologie gesagt worden ist, und aus dem im Obigen nach allen Seiten hin entwickelten *Begriff der Verrücktheit* wird übrigens sattsam einleuchten, warum dieselbe *vor* dem *gesunden, verständigen* Bewußtsein abgehandelt werden muß, obgleich sie den Verstand zur *Voraussetzung* hat und nichts anderes ist als das *Äußerste des Krankheitszustandes,* in welchen jener versinken kann. Wir hatten die Erörterung dieses Zustandes schon in der Anthropologie abzumachen, weil in demselben das *Seelenhafte,* das *natürliche Selbst,* die *abstrakte formelle Subjektivität* über das *objektive, vernünftige, konkrete* Bewußtsein die Herrschaft bekommt, die Betrachtung des *abstrakten, natürlichen* Selbstes aber der Darstellung des *konkreten, freien* Geistes *vorangehen* muß. Damit jedoch dieser Fortgang von etwas Abstraktem zu dem dasselbe der Möglichkeit nach enthaltenden Konkreten nicht das Ansehen einer vereinzelten und deshalb bedenklichen Erscheinung habe, können wir daran erinnern, daß in der *Rechtsphilosophie* ein ähnlicher Fortgang stattfinden muß. Auch in dieser Wissenschaft beginnen wir mit etwas *Abstraktem,* nämlich mit dem *Begriff des Willens,* schreiten dann zu der in einem *äußerlichen* Dasein erfolgenden Verwirklichung des noch *abstrakten* Willens zur Sphäre des *formellen Rechtes fort,* gehen darauf zu dem aus dem äußeren Dasein *in sich reflektierten* Willen, dem Gebiete der *Moralität* über und kommen endlich drittens zu dem *diese beiden abstrakten* Momente in sich *vereinigenden* und darum *konkreten,* sittlichen Willen. In der Sphäre der *Sittlichkeit* selber fangen wir dann wieder von einem *Unmittelbaren,* von der *natürlichen, unentwickelten* Gestalt an, welche der sittliche Geist in der *Familie*

hat, kommen darauf zu der in der *bürgerlichen Gesellschaft* erfolgenden *Entzweiung* der sittlichen Substanz und gelangen zuletzt zu der im *Staate* vorhandenen *Einheit* und *Wahrheit* jener beiden einseitigen Formen des sittlichen Geistes. – Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im mindesten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach *Späterem* als das Recht und die Moralität machen oder die Familie und die bürgerliche Gesellschaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit *Vorangehendes* erklären wollten. Vielmehr wissen wir sehr wohl, daß die Sittlichkeit die *Grundlage* des Rechtes und der Moralität ist, sowie daß die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandensein des Staates *voraussetzen*. In der *philosophischen Entwicklung* des Sittlichen können wir jedoch nicht mit dem *Staate* beginnen, da in diesem jenes sich zu seiner *konkretesten* Form entfaltet, der *Anfang* dagegen notwendigerweise etwas *Abstraktes* ist. Aus diesem Grunde muß auch das Moralische *vor* dem Sittlichen betrachtet werden, obgleich jenes gewissermaßen nur als eine Krankheit an diesem sich hervortut. Aus dem nämlichen Grunde haben wir aber auch in dem anthropologischen Gebiete die *Verrücktheit*, da dieselbe, wie wir gesehen, in einer gegen das *konkrete*, objektive Bewußtsein des Verrückten festgehaltenen *Abstraktion* besteht, *vor* diesem Bewußtsein zu erörtern gehabt. – Hiermit wollen wir die Bemerkungen schließen, die wir über den Begriff der Verrücktheit überhaupt hier zu machen hatten.

Was aber die *besonderen Arten* des verrückten Zustandes anbelangt, so unterscheidet man dieselben gewöhnlich nicht sowohl nach einer *inneren* Bestimmtheit als vielmehr nach den *Äußerungen* dieser Krankheit. Dies ist für die philosophische Betrachtung nicht genügend. Sogar die Verrücktheit haben wir als ein auf *notwendige* und insofern vernünftige Weise *in sich Unterschiedenes* zu erkennen. Eine notwendige Unterscheidung dieses Seelenzustandes läßt sich aber nicht von dem *besonderen Inhalt* der in der Verrücktheit vorhandenen formellen Einheit des Subjektiven und Objektiven herleiten, denn jener Inhalt ist etwas unendlich *Mannigfaltiges* und somit *Zufälliges*. Wir müssen daher im Gegenteil die an der Verrücktheit hervortretenden ganz *allgemeinen Formunterschiede* ins Auge fassen. Zu dem Zwecke haben wir darauf zurückzuverweisen, daß die Verrücktheit im Obigen als eine *Verschlossenheit des Geistes*, als ein *Insichversunkensein* bezeichnet worden ist, dessen *Eigentümlichkeit*, im Gegensatze gegen das im Somnambulismus vorhandene Insichsein des Geistes, darin besteht, mit der Wirklichkeit nicht mehr in *unmittelbarem Zusammenhange* sich zu befinden, sondern sich von derselben *entschieden abgetrennt* zu haben.

Dies Insichversunkensein ist nun einerseits das *Allgemeine* in *jeder* Art der Verrücktheit; andererseits bildet dasselbe, wenn es bei seiner *Unbestimmtheit,* bei seiner *Leerheit* bleibt, eine *besondere* Art des verrückten Zustandes. Mit dieser haben wir die Betrachtung der verschiedenen Arten von Verrücktheiten zu beginnen.

Wenn aber jenes ganz unbestimmte Insichsein einen *bestimmten* Inhalt bekommt, sich an eine bloß subjektive *besondere* Vorstellung kettet und diese für etwas Objektives nimmt, dann zeigt sich die zweite Form des verrückten Zustandes.

Die dritte und letzte Hauptform dieser Krankheit tritt hervor, wenn dasjenige, was dem Wahne der Seele *entgegensteht, gleichfalls für dieselbe* ist, wenn der Verrückte seine bloß subjektive Vorstellung mit seinem objektiven Bewußtsein *vergleicht,* den zwischen beiden befindlichen *schneidenden Gegensatz* entdeckt und somit zu dem unglücklichen Gefühl seines Widerspruchs mit sich selber gelangt. Hier sehen wir die Seele in dem mehr oder weniger verzweiflungsvollen Streben, sich aus dem schon in der zweiten Form der Verrücktheit vorhandenen, dort aber *kaum oder gar nicht gefühlten Zwiespalt* zur *konkreten Identität* mit sich, zur inneren *Harmonie* des in dem *einen* Mittelpunkt seiner Wirklichkeit unerschütterlich beharrenden Selbstbewußtseins wieder herzustellen.

Betrachten wir jetzt die eben angegebenen drei Hauptformen der Verrücktheit etwas näher.

αα) *Der Blödsinn, die Zerstreutheit, die Faselei.* Die *erste* jener drei Hauptformen, das ganz unbestimmte Insichversunkensein, erscheint zunächst als der *Blödsinn.* Derselbe hat verschiedene Gestalten. Es gibt *natürlichen* Blödsinn. Dieser ist unheilbar. Vornehmlich gehört hierher dasjenige, was man *Kretinismus* nennt, – ein Zustand, der teils sporadisch vorkommt, teils in gewissen Gegenden, besonders in engen Tälern und an sumpfigen Orten endemisch ist. Die Kretins sind mißgestaltete, verkrüppelte, häufig mit Kröpfen behaftete, durch völlig stupiden Gesichtsausdruck auffallende Menschen, deren unaufgeschlossene Seele es oft nur zu ganz unartikulierten Tönen bringt. – Außer diesem natürlichen Blödsinn findet sich aber auch solcher Blödsinn, in welchen der Mensch durch unverschuldetes Unglück oder durch eigene Schuld versinkt. Rücksichtlich des ersteren Falles führt *Pinel* das Beispiel einer blödsinnig Geborenen an, deren Stumpfsinnigkeit, wie man glaubte, von einem äußerst heftigen Schreck herrührte, welchen ihre Mutter, während diese mit ihr schwanger war, gehabt hatte. Oft ist der Blödsinn eine Folge der *Raserei,* in welchem Falle die Heilung höchst unwahrscheinlich wird, oft endigt auch die *Epilepsie* mit dem Zustande des Blödsinns. Der nämliche Zustand

wird aber nicht weniger häufig durch das Übermaß der Ausschweifungen herbeigeführt. – In betreff der Erscheinung des Blödsinns kann noch erwähnt werden, daß derselbe zuweilen als *Starrsucht,* als eine vollkommene Lähmung der körperlichen wie der geistigen Tätigkeit sich offenbart. – Der Blödsinn kommt übrigens nicht bloß als ein dauernder, sondern auch als ein vorübergehender Zustand vor. So verfiel z. B. ein Engländer in eine Interesselosigkeit an allen Dingen, erst an der Politik, dann an seinen Geschäften und an seiner Familie, saß, vor sich hinsehend, still, sprach jahrelang kein Wort und zeigte eine Abgestumpftheit, die es zweifelhaft machte, ob er seine Frau und Kinder kenne oder nicht. Derselbe wurde dadurch geheilt, daß ein anderer, genauso wie er gekleidet, sich ihm gegenübersetzte und ihm alles nachmachte. Dies brachte den Kranken in eine gewaltige Aufregung, durch welche dessen Aufmerksamkeit auf Äußeres herausgezwungen, der in sich Versunkene dauernd aus sich herausgetrieben wurde.
Eine weitere Modifikation der in Rede stehenden ersten Hauptform des verrückten Zustandes ist die *Zerstreutheit.* Dieselbe besteht in einem *Nichtwissen* von der *unmittelbaren Gegenwart.* Oft bildet dies Nichtwissen den Anfang des Wahnsinns; doch gibt es auch eine vom Wahnsinn sehr entfernte, großartige Zerstreutheit. Diese kann eintreten, wenn der Geist durch tiefe Meditationen von der Beachtung alles vergleichsweise Unbedeutenden abgezogen wird. So hatte *Archimedes* einst sich dermaßen in eine geometrische Aufgabe vertieft, daß er während mehrerer Tage alle anderen Dinge vergessen zu haben schien und aus dieser Konzentration seines Geistes auf einen einzigen Punkt mit Gewalt herausgerissen werden mußte. Die eigentliche Zerstreutheit aber ist ein Versinken in *ganz abstraktes Selbstgefühl,* in eine Untätigkeit des besonnenen, objektiven Bewußtseins, in eine wissenlose Ungegenwart des Geistes bei solchen Dingen, bei welchen derselbe gegenwärtig sein sollte. Das in diesem Zustande befindliche Subjekt verwechselt im einzelnen Fall seine wahre Stellung mit einer falschen und faßt die äußeren Umstände auf eine einseitige Weise, nicht nach der Totalität ihrer Beziehungen auf. Ein ergötzliches Beispiel von diesem Seelenzustande ist, unter vielen anderen Beispielen, ein französischer Graf, der, als seine Perücke am Kronleuchter hängenblieb, darüber mit den anderen Anwesenden herzlich lachte und sich umschaute, um zu entdecken, wessen Perücke fortgerissen sei, wer mit kahlem Kopfe dastehe. Ein anderes hierher gehöriges Beispiel liefert *Newton*; dieser Gelehrte soll einst den Finger einer Dame ergriffen haben, um denselben als Pfeifenstopfer zu gebrauchen. Solche Zerstreutheit kann Folge von vielem Studieren sein; sie findet sich bei Gelehrten, zumal bei den

einer früheren Zeit angehörenden, nicht selten. Häufig entsteht die Zerstreutheit jedoch auch dann, wenn Menschen sich überall ein hohes Ansehen geben wollen, folglich ihre Subjektivität beständig vor Augen haben und darüber die Objektivität vergessen.

Der Zerstreutheit steht die an *allem* ein Interesse nehmende *Faselei* gegenüber. Dieselbe entspringt aus dem Unvermögen, die Aufmerksamkeit auf irgend etwas *Bestimmtes* zu *fixieren,* und besteht in der Krankheit des *Taumelns* von einem Gegenstande zum anderen. Dies Übel ist meistenteils unheilbar. Narren dieser Art sind die allerbeschwerlichsten. *Pinel* erzählt von einem solchen Subjekte, das ein vollkommenes Abbild des Chaos war. Er sagt: »Dies Subjekt nähert sich mir und überschwemmt mich mit seinem Geschwätz. Gleich darauf macht dasselbe es mit einem anderen ebenso. Kommt dies Individuum in ein Zimmer, so kehrt es darin alles um, schüttelt und versetzt Stühle und Tische, ohne dabei eine besondere Absicht zu verraten. Kaum hat man das Auge weggewandt, so ist dies Subjekt schon auf der benachbarten Promenade und daselbst ebenso zwecklos beschäftigt wie im Zimmer, plaudert, wirft Steine weg, rupft Kräuter aus, geht weiter und kehrt um, ohne zu wissen weshalb.« – Immer entspringt die Faselei aus einer Schwäche der die Gesamtheit der Vorstellungen zusammenhaltenden Kraft des verständigen Bewußtseins. Häufig leiden die Faselnden aber schon am *Delirium,* – also nicht bloß am *Nichtwissen,* sondern an der bewußtlosen *Verkehrung* des unmittelbar Gegenwärtigen. Soviel über die erste Hauptform des verrückten Zustandes.

ββ) Die *zweite* Hauptform desselben, die *eigentliche Narrheit* entsteht, wenn das oben in seinen verschiedenen Modifikationen betrachtete Insichverschlossensein des natürlichen Geistes einen *bestimmten* Inhalt bekommt und dieser Inhalr zur *fixen Vorstellung* dadurch wird, daß der seiner selbst noch nicht vollkommen mächtige Geist in denselben ebensosehr versinkt, wie er beim Blödsinn in sich selber, in den Abgrund seiner *Unbestimmtheit* versunken ist. Wo die eigentliche Narrheit beginnt, ist schwer mit Genauigkeit zu sagen. Man findet zum Beispiel in kleinen Städten Leute, besonders Weiber, die in einen äußerst beschränkten Kreis von partikulären Interessen dermaßen versunken sind und sich in dieser ihrer Borniertheit so behaglich fühlen, daß wir dergleichen Individuen mit Recht *närrische* Menschen nennen. Zur Narrheit im *engeren* Sinne des Wortes gehört aber, daß der Geist in einer *einzelnen, bloß subjektiven* Vorstellung steckenbleibt und dieselbe für ein *Objektives* hält. Dieser Seelenzustand rührt meistenteils davon her, daß der Mensch aus Unzufriedenheit mit der Wirklichkeit

sich in seine Subjektivität verschließt. Vornehmlich ist die Leidenschaft der *Eitelkeit* und des *Hochmuts* die Ursache dieses Sich-in-sich-Einspinnens der Seele. Der so in seine Innerlichkeit sich einnistende Geist verliert dann leicht das Verständnis der Wirklichkeit und findet sich nur in seinen subjektiven Vorstellungen zurecht. Bei diesem Verhalten kann die *völlige Narrheit* bald entstehen. Denn falls in diesem einsiedlerischen Bewußtsein noch eine *Lebendigkeit* vorhanden ist, kommt dasselbe leicht dahin, sich irgendeinen Inhalt aus sich zu schaffen und dies bloß Subjektive als etwas Objektives anzusehen und zu *fixieren*. Während nämlich, wie wir gesehen haben, beim Blödsinn und auch bei der Faselei die Seele nicht die Kraft besitzt, etwas Bestimmtes festzuhalten, zeigt dagegen die eigentliche Narrheit dies Vermögen und beweist eben dadurch, daß sie noch *Bewußtsein* ist, daß somit in ihr noch eine *Unterscheidung* der Seele von ihrem festgewordenen Inhalte stattfindet. Obgleich daher das Bewußtsein der Narren einerseits mit jenem Inhalt verwachsen ist, so transzendiert dasselbe doch andererseits, vermöge seiner *allgemeinen* Natur, den *besonderen* Inhalt der verrückten Vorstellung. Die Narren haben deshalb, neben ihrer Verdrehtheit in Beziehung auf einen Punkt, zugleich ein gutes, konsequentes Bewußtsein, eine richtige Auffassung der Dinge und die Fähigkeit eines verständigen Handelns. Dadurch und durch die mißtrauische Zurückhaltung der Narren wird es möglich, daß man mitunter einen Narren nicht sogleich als solchen erkennt und daß man namentlich darüber Zweifel hat, ob die Heilung der Narrheit gelungen ist, die Loslassung des Geisteskranken daher erfolgen kann.

Der Unterschied der Narren untereinander wird hauptsächlich durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen bestimmt, die sich in ihnen fixieren.

Zur *unbestimmtesten* Narrheit kann der *Lebensüberdruß* gerechnet werden, wenn derselbe nicht durch den Verlust geliebter, achtungswerter Personen und sittlicher Verhältnisse veranlaßt wird. Der *unbestimmte*, grundlose Ekel am Leben ist nicht *Gleichgültigkeit* gegen dasselbe – denn bei dieser erträgt man das Leben –, sondern vielmehr die *Unfähigkeit*, es zu ertragen, ein Hin- und Herschwanken zwischen der Neigung und der Abneigung gegen alles, was der Wirklichkeit angehört, ein Gebanntsein an die fixe Vorstellung von der Widerlichkeit des Lebens und zugleich ein Hinausstreben über diese Vorstellung. Von diesem ohne allen vernünftigen Grund entstandenen Widerwillen gegen die Wirklichkeit, wie auch von anderen Weisen der Narrheit, werden vorzugsweise die Engländer befallen, – vielleicht um deswillen, weil bei dieser Nation das Verstocktsein in die subjektive Besonderheit so vorherrschend

ist. Jener Lebensüberdruß erscheint bei den Engländern vornehmlich als *Melancholie*, – als dies nicht zur Lebendigkeit des Denkens und des Handelns kommende beständige Hinbrüten des Geistes über seiner unglücklichen Vorstellung. Aus diesem Seelenzustande entwickelt sich nicht selten ein unbezwingbarer Trieb zum Selbstmord; zuweilen hat dieser Trieb nur dadurch vertilgt werden können, daß der Verzweiflungsvolle gewaltsam aus sich herausgerissen wurde. So erzählt man zum Beispiel, ein Engländer sei, als er im Begriff war, sich in der Themse zu ersäufen, von Räubern angefallen worden, habe sich aufs Äußerste gewehrt und durch das plötzlich erwachende Gefühl von dem Werte des Lebens alle selbstmörderischen Gedanken verloren. Ein anderer Engländer, der sich gehenkt hatte, bekam, als er von seinem Diener losgeschnitten war, nicht nur die Neigung zum Leben, sondern auch die Krankheit des Geizes wieder, denn er zog jenem Diener bei dessen Verabschiedung zwei Pence ab, weil derselbe ohne den Befehl seines Herren den fraglichen Strick zerschnitten hatte.

Der eben geschilderten, alle *Lebendigkeit abtötenden unbestimmten* Gestalt des verrückten Seelenzustandes steht eine mit *lebendigen Interessen* und sogar mit *Leidenschaft* verbundene unendliche Menge einen *vereinzelten* Inhalt habender Narrheiten gegenüber. Dieser Inhalt hängt teils von der *besonderen Leidenschaft* ab, aus welcher die Narrheit hervorgegangen ist; er kann jedoch auch zufälligerweise durch etwas anderes bestimmt sein. Der erstere Fall wird zum Beispiel bei denjenigen Narren angenommen werden müssen, die sich für *Gott*, für *Christus* oder für einen *König* gehalten haben. Der letztere Fall dagegen wird stattfinden, wenn zum Beispiel Narren ein *Gerstenkorn* oder ein *Hund* zu sein oder einen *Wagen* im Leibe zu haben vermeinen. In beiden Fällen aber hat der *bloße* Narr kein *bestimmtes Bewußtsein* von dem zwischen seiner fixen Vorstellung und der Objektivität obwaltenden *Widerspruche*. Nur *wir* wissen von diesem Widerspruch; solcher Narr *selbst* wird von dem Gefühl seiner inneren Zerrissenheit nicht gequält.

γγ) Erst wenn die *dritte* Hauptform des verrückten Zustandes, die *Tollheit* oder der *Wahnsinn*, vorhanden ist, haben wir die Erscheinung, daß das verrückte Subjekt *selber* von seinem Auseinandergerissensein in zwei sich gegenseitig widersprechende Weisen des Bewußtseins weiß, – daß der Geisteskranke *selber* den Widerspruch zwischen seiner nur subjektiven Vorstellung und der Objektivität lebhaft fühlt und dennoch von dieser Vorstellung nicht abzulassen vermag, sondern dieselbe durchaus zur Wirklichkeit machen oder das Wirkliche vernichten will. In dem eben angegebenen Begriff der Tollheit liegt, daß dieselbe nicht aus einer

leeren Einbildung zu entspringen braucht, sondern besonders durch das Betroffenwerden von *großem Unglück*, durch eine *Verrückung* der individuellen Welt eines Menschen, oder durch die *gewaltsame Umkehrung* und das Aus-den-Fugen-Kommen des allgemeinen Weltzustandes bewirkt werden kann, falls das Individuum mit seinem Gemüte ausschließlich in der *Vergangenheit* lebt und dadurch unfähig wird, sich in die *Gegenwart* zu finden, von welcher es sich zurückgestoßen und zugleich gebunden fühlt. So sind zum Beispiel in der Französischen Revolution durch den Umsturz fast aller bürgerlichen Verhältnisse viele Menschen wahnsinnig geworden. Dieselbe Wirkung wird oft in der fürchterlichsten Weise durch religiöse Ursachen bewirkt, wenn der Mensch in absolute Ungewißheit darüber, ob er von Gott zu Gnaden angenommen sei, versunken ist.

Das in den Wahnsinnigen vorhandene Gefühl ihrer inneren Zerrissenheit kann aber sowohl ein *ruhiger* Schmerz sein, als auch zur *Wut der Vernunft* gegen die *Unvernunft* und dieser gegen jene fortgehen, somit zur *Raserei* werden. Denn mit jenem unglücklichen Gefühle verbindet sich in den Wahnsinnigen sehr leicht nicht bloß eine von *Einbildungen* und *Grillen* gefolterte *hypochondrische* Stimmung, sondern auch eine mißtrauische, falsche, neidische, tückische und boshafte Gesinnung, eine *Ergrimmtheit* über ihr Gehemmtsein durch die sie umgebende Wirklichkeit, über diejenigen, von welchen sie eine Beschränkung ihres Willens erfahren, – wie denn auch umgekehrt *verzogene* Menschen, Individuen, die alles zu ertrotzen gewohnt sind, aus ihrer *faselnden Eigensinnigkeit* leicht in Wahnsinn geraten, wenn ihnen der das Allgemeine wollende vernünftige Wille einen Damm entgegenstellt, den ihre sich bäumende Subjektivität nicht zu überspringen oder zu durchbrechen imstande ist. – In jedem Menschen kommen Anflüge von Bösartigkeit vor; der sittliche oder wenigstens kluge Mensch weiß dieselben jedoch zu unterdrücken. Im Wahnsinn aber, wo eine *besondere Vorstellung* über den vernünftigen Geist die Herrschaft an sich reißt, da tritt *überhaupt* die *Besonderheit* des Subjekts ungezügelt hervor, da werfen somit die zu jener Besonderheit gehörenden *natürlichen* und durch Reflexion entwickelten *Triebe* das Joch der von dem *wahrhaft allgemeinen* Willen ausgehenden *sittlichen* Gesetze ab, – da werden folglich die finsteren, unterirdischen Mächte des Herzens frei. Die Ergrimmtheit der Wahnsinnigen wird oft zu einer förmlichen *Sucht*, anderen zu *schaden*, – ja sogar zu einer plötzlich erwachenden *Mordlust*, welche die davon Ergriffenen, trotz des etwa in ihnen vorhandenen Abscheues vor dem Morde, mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt, selbst diejenigen umzubringen, die von ihnen sonst zärt-

lich geliebt werden. – Wie soeben angedeutet, schließt jedoch die Bösartigkeit der Wahnsinnigen moralische und sittliche Gefühle nicht aus; vielmehr können diese Gefühle, eben wegen des Unglücks der Wahnsinnigen, wegen des in diesen herrschenden *unvermittelten Gegensatzes*, eine erhöhte Spannung haben. *Pinel* sagt ausdrücklich, er habe nirgends liebevollere Gatten und Väter gesehen als im Tollhause.

Was die *physische* Seite des Wahnsinns betrifft, so zeigt sich häufig ein Zusammenhang der Erscheinung desselben mit allgemeinen Naturveränderungen, namentlich mit dem Lauf der Sonne. Sehr heiße und sehr kalte Jahreszeit übt in dieser Beziehung besonderen Einfluß aus. Auch hat man wahrgenommen, daß bei Annäherungen von Stürmen und bei großen Witterungswechseln vorübergehende Beunruhigungen und Aufwallungen der Wahnsinnigen erfolgen. In Ansehung der Lebensperioden aber ist die Beobachtung gemacht worden, daß der Wahnsinn vor dem fünfzehnten Jahre nicht einzutreten pflegt. Rücksichtlich der sonstigen körperlichen Verschiedenheiten weiß man, daß bei starken, muskulösen Menschen mit schwarzen Haaren die Anfälle von Raserei gewöhnlich heftiger sind als bei blonden Personen. Inwiefern aber die Verrücktheit mit einer Ungesundheit des Nervensystems zusammenhängt, dies ist ein Punkt, welcher dem Blick des von außen betrachtenden Arztes wie des Anatomen entgeht.

Die Heilung der Verrücktheit. Der letzte Punkt, den wir in Betreff des Wahnsinns wie der Verrücktheit zu besprechen haben, bezieht sich auf das gegen beide Krankheitszustände anzuwendende *Heilverfahren.* Dasselbe ist teils *physisch*, teils *psychisch.* Die erstere Seite kann zuweilen für sich allein ausreichen; meistens wird jedoch dabei die Zuhilfenahme der psychischen Behandlung nötig, die ihrerseits gleichfalls mitunter für sich allein zu genügen vermag. Etwas ganz allgemein Anwendbares läßt sich für die physische Seite der Heilung nicht angeben. Das dabei zur Anwendung kommende Medizinische geht im Gegenteil sehr ins Empirische, somit ins Unsichere. Soviel steht indessen fest, daß das früher in Bedlam gebrauchte Verfahren von allen das schlechteste ist, da dasselbe auf ein vierteljährlich veranstaltetes allgemeines Durchlaxierenlassen der Wahnsinnigen beschränkt war. Auf physischem Wege sind übrigens Geisteskranke mitunter gerade durch dasjenige geheilt worden, was imstande ist, die Verrücktheit bei denen, die sie nicht haben, hervorzubringen, – nämlich durch heftiges Fallen auf den Kopf. So soll z. B. der berühmte *Montfaucon*[19] in seiner Jugend auf jene Weise von Stumpfsinnigkeit befreit worden sein.

---

19 Bernard de Montfaucon, 1655–1741, Altertumsforscher

Die Hauptsache bleibt immer die *psychische* Behandlung. Während diese gegen den Blödsinn nichts auszurichten vermag, kann dieselbe gegen die eigentliche Narrheit und den Wahnsinn häufig mit Erfolg wirken, weil bei diesen Seelenzuständen noch eine Lebendigkeit des Bewußtseins stattfindet und neben der auf eine *besondere* Vorstellung sich beziehenden Verrücktheit noch ein in seinen *übrigen* Vorstellungen vernünftiges Bewußtsein besteht, das ein geschickter Seelenarzt zu einer *Gewalt* über jene Besonderheit zu entwickeln fähig ist. (Diesen in den Narren und in den Wahnsinnigen vorhandenen Rest von Vernunft als die Grundlage der Heilung aufgefaßt und nach dieser Auffassung die Behandlung jener Geisteskranken eingerichtet zu haben, ist besonders das Verdienst *Pinels*, dessen Schrift über den fraglichen Gegenstand für das Beste erklärt werden muß, das in diesem Fache existiert.[20])
Vor allen Dingen kommt es beim psychischen Heilverfahren darauf an, daß man das *Zutrauen* der Irren gewinnt. Dasselbe kann erworben werden, weil die Verrückten noch sittliche Wesen sind. Am sichersten aber wird man in den Besitz ihres Vertrauens dann gelangen, wenn man gegen sie zwar ein offenes Benehmen beobachtet, jedoch diese Offenheit nicht in einen *direkten* Angriff auf die verrückte Vorstellung ausarten läßt. Ein Beispiel von dieser Behandlungsweise und von deren glücklichem Erfolge erzählt Pinel. Ein sonst gutmütiger Mensch wurde verrückt, mußte, da er tolles, anderen möglicherweise schädliches Zeug machte, eingesperrt werden, geriet darüber in Wut, ward deshalb gebunden, verfiel aber in einen noch höheren Grad von Raserei. Man brachte ihn daher nach einem Tollhause. Hier ließ sich der Aufseher mit dem Ankömmling in ein ruhiges Gespräch ein, gab dessen verkehrten Äußerungen nach, besänftigte ihn dadurch, befahl dann das Lösen seiner Banden, führte selber ihn in seine neue Wohnung und heilte diesen Geisteskranken durch Fortsetzung eines solchen Verfahrens in ganz kurzer Zeit. – Nachdem man das Vertrauen der Irren sich erworben hat, muß man über sie eine gerechte *Autorität* zu gewinnen und in ihnen das Gefühl zu erwecken suchen, daß es überhaupt etwas Wichtiges und Würdiges gibt. Die Verrückten fühlen ihre geistige Schwäche, ihre Abhängigkeit von den Vernünftigen. Dadurch ist es den letzteren möglich, sich bei jenen in Respekt zu setzen. Indem der Verrückte den ihn Behandelnden achten lernt, bekommt er die Fähigkeit, seiner mit der Objektivität in Widerspruch befindlichen Subjektivität Gewalt anzutun. Solange er dies noch nicht vermag, haben andere diese Gewalt gegen ihn auszuüben. Wenn daher Verrückte sich zum Beispiel weigern,

20 siehe Fn. 17, S. 163

irgend etwas zu essen, oder wenn sie sogar die Dinge um sich her zerstören, so versteht es sich, daß so etwas nicht geduldet werden kann. Besonders muß man, was bei vornehmen Personen, z. B. bei Georg III., oft sehr schwierig ist, den Eigendünkel der *Hochmutsnarren* dadurch beugen, daß man diesen ihre Abhängigkeit fühlbar macht. Von diesem Fall und dem dabei zu beobachtenden Verfahren findet sich bei Pinel folgendes mitteilungswerte Beispiel. Ein Mensch, der sich für Mohammed hielt, kam stolz und aufgeblasen nach dem Irrenhause, verlangte Huldigung, fällte täglich eine Menge Verbannungs- und Todesurteile und tobte auf eine souveräne Weise. Obgleich man nun seinem Wahne nicht widersprach, so untersagte man ihm doch das Toben als etwas Unschickliches, sperrte ihn, da er nicht gehorchte, ein und machte ihm über sein Betragen Vorstellungen. Er versprach, sich zu bessern, wurde losgelassen, verfiel aber wieder in Tobsucht. Jetzt fuhr man diesen Mohammed heftig an, sperrte ihn von neuem ein und erklärte ihm, daß er kein Erbarmen mehr zu hoffen habe. Abgeredetermaßen ließ sich jedoch die Frau des Aufsehers von ihm durch sein flehentliches Bitten um Freiheit erweichen, forderte von ihm das feste Versprechen, seine Freiheit nicht durch Toben zu mißbrauchen, weil er ihr dadurch Unannehmlichkeiten verursachen würde, und machte ihn los, nachdem er jenes Versprechen geleistet hatte. Von diesem Augenblick an betrug er sich gut. Bekam er noch einen Anfall von Wut, so war ein Blick der Aufseherin hinreichend, ihn in seine Kammer zu treiben, um dort sein Toben zu verbergen. Diese seine Achtung vor jener Frau und sein Wille, über seine Tobsucht zu siegen, stellten ihn in sechs Monaten wieder her.

Wie in dem eben erzählten Fall geschehen ist, muß man *überhaupt*, bei aller bisweilen gegen die Verrückten notwendig werdenden Strenge, immer bedenken, daß dieselben wegen ihrer noch nicht gänzlich zerstörten Vernünftigkeit eine rücksichtsvolle Behandlung verdienen. Die gegen diese Unglücklichen anzuwendende Gewalt darf deshalb niemals eine andere sein als eine solche, die zugleich die moralische Bedeutung einer *gerechten* Strafe hat. Die Irren haben noch ein Gefühl von dem, was recht und gut ist; sie wissen z. B., daß man anderen nicht schaden soll. Daher kann ihnen das Schlechte, das sie begangen haben, vorgestellt, *zugerechnet* und an ihnen *bestraft*, die Gerechtigkeit der gegen sie verhängten Strafe ihnen faßlich gemacht werden. Dadurch erweitert man ihr besseres Selbst, und indem dies geschieht, gewinnen sie Zutrauen zu ihrer *eigenen* sittlichen Kraft. Zu diesem Punkt gelangt, werden sie fähig, durch den Umgang mit guten Menschen völlig zu genesen. Durch eine harte, hochmütige, verächtliche Behandlung dagegen kann das moralische Selbstgefühl der Verrückten leicht so stark

verletzt werden, daß sie in die höchste Wut und Tobsucht geraten. – Auch darf man nicht die Unvorsichtigkeit begehen, den Verrückten, namentlich den religiösen Narren, irgend etwas, das ihrer Verdrehtheit zur Bestärkung dienen könnte, nahekommen zu lassen. Im Gegenteil muß man sich bemühen, die Verrückten auf andere Gedanken zu bringen und sie darüber ihre Grille vergessen zu machen. Dies Flüssigwerden der fixen Vorstellung wird besonders dadurch erreicht, daß man die Irren nötigt, sich geistig und vornehmlich körperlich zu beschäftigen; durch die *Arbeit* werden sie aus ihrer kranken Subjektivität herausgerissen und zu dem Wirklichen hingetrieben. Daher ist der Fall vorgekommen, daß in Schottland ein Pächter wegen der Heilung der Narren berühmt wurde, obgleich sein Verfahren einzig und allein darin bestand, daß er die Narren zu halben Dutzenden vor einen Pflug spannte und bis zur höchsten Ermüdung arbeiten ließ. – Unter den zunächst auf den *Leib* wirkenden Mitteln hat sich vorzüglich die *Schaukel* bei Verrückten, namentlich bei Tobsüchtigen, als heilsam erwiesen. Durch das Sichhinundherbewegen auf der Schaukel wird der Wahnsinnige schwindelig und seine fixe Vorstellung schwankend. Sehr viel kann aber auch durch *plötzliches* und starkes Einwirken auf die *Vorstellung* der Verrückten für deren Wiederherstellung geleistet werden. Zwar sind die Narren höchst mißtrauisch, wenn sie merken, daß man danach trächter, sie von ihrer fixen Vorstellung abzubringen. Zugleich sind sie jedoch dumm und lassen sich leicht überraschen. Man kann sie daher nicht selten dadurch heilen, daß man in ihre Verdrehtheit einzugehen sich den Schein gibt und dann plötzlich etwas tut, worin der Verrückte eine Befreiung von seinem eingebildeten Übel erblickt. So wurde bekanntlich ein Engländer, der einen Henwagen mit vier Pferden im Leibe zu haben glaubte, von diesem Wahne durch einen Arzt befreit, der durch die Versicherung, daß er jenen Wagen und jene Pferde fühle, das Zutrauen des Verrückten gewann, ihm dann einredete, ein Mittel zur Verkleinerung jener vermeintlich im Magen sich befindenden Dinge zu besitzen, zuletzt dem Geisteskranken ein Brechmittel gab und ihn zum Fenster hinansbrechen ließ, als auf Veranstaltung des Arztes unten zum Hause hinaus ein Heuwagen fuhr, welchen der Verrückte ausgebrochen zu haben meinte. – Eine andere Weise, auf die Verrücktheit heilend zu wirken, besteht darin, daß man die Narren bewegt, Handlungen zu vollbringen, die eine unmittelbare Widerlegung der *eigentümlichen* Narrheit sind, von welcher sie geplagt werden. So wurde z. B. jemand, der sich einbildete, gläserne Füße zu haben, durch einen verstellten Raubanfall geheilt, da er bei demselben seine Füße zur Flucht höchst brauchbar fand. Ein anderer, der sich für

tot hielt, bewegungslos war und nichts essen wollte, erlangte seinen Verstand auf die Weise wieder, daß man, scheinbar in seine Narrheit eingehend, ihn in einen Sarg legte und in eine Gruft brachte, in welcher sich ein zweiter Sarg und in demselben ein anderer Mensch befand, der anfangs sich tot stellte, bald aber, nachdem er mit jenem Verrückten allein gelassen war, sich aufrichtete, diesem sein Behagen darüber ausdrückte, daß er jetzt Gesellschaft im Tode habe, endlich aufstand, von vorhandenen Speisen aß und dem sich darüber verwundernden Verrückten sagte, er sei schon lange tot und wisse daher, wie es die Toten machen. Der Verrückte beruhigte sich bei dieser Versicherung, aß und trank gleichfalls und wurde geheilt. – Mitunter kann die Narrheit auch durch das *unmittelbar* auf die Vorstellung wirkende *Wort*, durch einen *Witz*, geheilt werden. So genas z. B. ein sich für den Heiligen Geist haltender Narr dadurch, daß ein anderer Narr zu ihm sagte: wie kannst denn *du* der Heilige Geist sein? der bin ja ich. Ein ebenso interessantes Beispiel ist ein Uhrmacher, der sich einbildete, er sei unschuldig guillotiniert worden; der darüber Reue empfindende Richter habe befohlen, ihm seinen Kopf wiederzugeben, durch eine unglückliche Verwechslung sei ihm aber ein fremder, viel schlechterer, äußerst unbrauchbarer Kopf aufgesetzt worden. Als dieser Narr einst die Legende verteidigte, nach welcher der heilige Dionysius seinen eigenen abgeschlagenen Kopf geküßt hat, da entgegnete ihm ein anderer Narr: »Du Erznarr, womit soll denn der heilige Dionysius geküßt haben, – etwa mit seiner Ferse?« Diese Frage erschütterte jenen verrückten Uhrmacher dermaßen, daß er von seiner Marotte völlig genas. Solcher Witz wird jedoch die Narrheit nur in dem Fall gänzlich vernichten, wenn diese Krankheit bereits an Intensität verloren hat.

γ. Die Gewohnheit

§ 409

Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber das Selbst ist an sich einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, und diese ist die Wahrheit dieses Besonderen; als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende *für sich seiende Allgemeinheit*. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten

Empfindungen, Begierden usf., denn der *Inhalt* derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell und nur das *besondere Sein* oder die Unmittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles, abstraktes Fürsichsein. Dies besondere Sein der Seele ist das Moment ihrer *Leiblichkeit*, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren *einfaches* Sein unterscheidet und als ideelle, *subjektive* Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem an sich seienden Begriff (§ 389) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seienden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine *Idealität* zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt; das ist: wie Raum und Zeit als das abstrakte Außereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjektive Formen, reines Anschauen sind, so ist jenes reine *Sein*, das, indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d. i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden, Fürsichsein ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjektive Substanz es [ist] und welche für dasselbe noch als Schranke ist, in sich aufgehoben hat und so als Subjekt für sich gesetzt ist.

§ 410

Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert, ist die *Gewohnheit*. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise *in Besitz* und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist insofern *frei* von ihnen, als sie sich

in ihnen nicht interessiert und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existiert, ist sie zugleich für die weitere Tätigkeit und Beschäftigung – der Empfindung sowie des Bewußtseins des Geistes überhaupt – offen.
Dieses Sicheinbilden des Besonderen oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das *Sein* der Seele erscheint als eine *Wiederholung* derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine *Übung*. Denn dies Sein als abstrakte Allgemeinheit in Beziehung auf das Natürlich-Besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Reflexions-Allgemeinheit (§ 175), – ein und dasselbe als Äußerlich-Vieles des Empfindens auf seine Einheit reduziert, diese abstrakte Einheit als *gesetzt*.

Die Gewohnheit ist wie das Gedächtnis ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls wie das Gedächtnis der Mechanismus der Intelligenz. Die *natürlichen* Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit ist die zu einem Natürlichseienden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens usf., insofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleiblichten (§ 401) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Naturexistenz und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist teils nur *formell*, als nur in das Sein der Seele gehörig; teils nur *relativ*, inso-

fern sie eigentlich nur bei *üblen* Gewohnheiten stattfindet oder insofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit. – Die wesentliche Bestimmung ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: 1. Die *unmittelbare* Empfindung als negiert, als gleichgültig gesetzt. Die *Abhärtung* gegen äußerliche Empfindungen (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder usf., Wohlgeschmack usf.) sowie die Abhärtung des Gemüts gegen Unglück ist eine Stärke, daß, indem der Frost usf., das Unglück von dem Menschen allerdings empfunden wird, solche Affektion zu einer Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist; das *allgemeine* Sein der Seele erhält sich als *abstrakt* für sich darin, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtsein, Reflexion, sonstiger Zweck und Tätigkeit, ist nicht mehr damit verwickelt. – 2. Gleichgültigkeit gegen die *Befriedigung*; die Begierden, Triebe werden durch die *Gewohnheit* ihrer Befriedigung abgestumpft; dies ist die vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; – es versteht sich dabei, daß die Triebe nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten und sie wie ihre Befriedigung als Momente in der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. – 3. In der Gewohnheit als *Geschicklichkeit* soll nicht nur das abstrakte Sein der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjektiver Zweck *in* der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjektiven Seele ist die Leiblichkeit als *unmittelbares äußerliches* Sein und *Schranke* bestimmt; – der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseins in sich selbst gegen ihre erste Natürlichkeit

und Unmittelbarkeit; die Seele ist damit nicht mehr in unmittelbarer Idealität, sondern muß als äußerlich erst dazu herabgesetzt werden. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§ 401) und die unmittelbare Leiblichkeit eine *besondere Möglichkeit* (eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems) für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist dies, daß die *an sich* seiende Idealität des Materiellen überhaupt und der bestimmten Leiblichkeit als Idealität *gesetzt* worden, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit *existiere*. Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit durchgängig und zum Instrumente gemacht, daß, wie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten) in mir ist, auch widerstandslos und flüssig der Körper sie richtig geäußert hat.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es *aufrecht* steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine *unmittelbare, bewußtlose* Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er will, und nur so lange, als er es bewußtlos will. Ebenso *Sehen* und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseins, der Anschauung, des Verstandes usf. in einem einfachen Akt vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigentum meines *einzelnen Selbsts* ist. Erst durch diese Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Beisichseins enthält Leiblichkeit (Ungewohntheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh); die Gewohn-

heit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. – Die entwickelte und im Geistigen als solchem betätigte Gewohnheit aber ist die *Erinnerung* und das *Gedächtnis* und weiter unten zu betrachten.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Partikuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste, damit das Subjekt als *konkrete* Unmittelbarkeit, als *seelische* Idealität sei, damit der Inhalt, religiöser, moralischer usf., ihm als *diesem Selbst,* ihm als *dieser* Seele *angehöre,* weder in ihm bloß *an sich* (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte, von Tun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei. – In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden oder vielmehr auch, weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

Zusatz. Wir sind an die *Vorstellung* der Gewohnheit gewöhnt; dennoch ist die Bestimmung des *Begriffs* derselben schwierig. Aus diesem Grunde wollen wir hier noch einige Erläuterungen jenes Begriffes geben.

Zuvörderst muß die *Notwendigkeit* des *dialektischen Fortgangs* von der (§ 408 betrachteten) *Verrücktheit* zu der (in den §§ 409 u. 410 abgehandelten) *Gewohnheit* gezeigt werden. Zu dem Ende erinnern wir daran, daß im *Wahnsinn* die Seele das Bestreben hat, sich aus dem zwischen ihrem objektiven Bewußtsein und ihrer fixen Vorstellung vorhandenen Widerspruch zur vollkommenen inneren Harmonie des Geistes wiederherzustellen. Diese Wiederherstellung kann ebensowohl mißlingen wie erfolgen. Für die *einzelne* Seele erscheint somit das Gelangen zum freien, in sich harmonischen Selbstgefühl als etwas *Zufälliges. An sich* aber ist das absolute Freiwerden des Selbstgefühls, das ungestörte Beisichsein

der Seele in aller Besonderheit ihres Inhalts, etwas durchaus Notwendiges; denn *an sich* ist die Seele die absolute Idealität, das Übergreifende über alle ihre Bestimmtheiten, und in ihrem *Begriffe* liegt es, daß sie sich durch Aufhebung der in ihr festgewordenen Besonderheiten als die unbeschränkte Macht über dieselben erweist, – daß sie das noch *Unmittelbare, Seiende* in ihr zu einer bloßen *Eigenschaft*, zu einem bloßen *Momente* herabsetzt, um durch diese absolute Negation als *freie Individualität für sich selber* zu werden. Nun haben wir zwar schon in dem Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem *Genius* ein Fürsichsein des Selbsts zu betrachten gehabt. Dort hatte jedoch dies Fürsichsein noch die Form der *Äußerlichkeit*, der Trennung in zwei Individualitäten, in ein beherrschendes und ein beherrschtes Selbst, und zwischen diesen beiden Seiten fand noch kein entschiedener *Gegensatz*, kein *Widerspruch* statt, so daß der Genius, diese bestimmte Innerlichkeit, *ungehindert* sich in dem menschlichen Individuum zur Erscheinung brachte. Auf der Stufe dagegen, bis zu welcher wir jetzt die Entwicklung des subjektiven Geistes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürsichsein der Seele, das vom Begriff derselben durch *Überwindung* des in der Verrücktheit vorhandenen inneren *Widerspruchs* des Geistes, durch *Aufhebung* der *gänzlichen Zerrissenheit* des Selbsts zustandegebracht ist. Dies Beisichselbersein nennen wir die *Gewohnheit*. In dieser hat die nicht mehr an eine nur subjektive besondere Vorstellung gebannte und durch dieselbe aus dem Mittelpunkt ihrer konkreten Wirksamkeit herausgerückte Seele den an sie gekommenen unmittelbaren und vereinzelten Inhalt in ihre Idealität so vollständig aufgenommen und sich in ihn so völlig *eingewohnt*, daß sie sich in ihm mit *Freiheit* bewegt. Während nämlich bei der bloßen Empfindung mich zufällig bald dieses, bald jenes affiziert und bei derselben – wie auch bei anderen geistigen Tätigkeiten, solange diese dem Subjekt noch etwas Ungewohntes sind – die Seele in ihren Inhalt versenkt ist, sich in ihm *verliert*, nicht ihr konkretes Selbst empfindet, verhält sich dagegen in der Gewohnheit der Mensch nicht zu einer *zufälligen einzelnen* Empfindung, Vorstellung, Begierde usf., sondern *zu sich selber*, zu einer seine Individualität ausmachenden, durch ihn selber gesetzten und ihm *eigen* gewordenen *allgemeinen Weise* des Tuns und erscheint eben deshalb als *frei*. Das Allgemeine, auf welches sich die Seele in der Gewohnheit bezieht, ist jedoch – im Unterschiede von dem erst für das reine Denken vorhandenen, sich selbst bestimmenden, *konkret Allgemeinen* – nur die aus der *Wiederholung vieler Einzelheiten* durch *Reflexion* hervorgebrachte *abstrakte Allgemeinheit*. Nur zu *dieser* Form des Allgemeinen kann die mit dem Unmittelbaren, also dem Einzelnen, sich be-

schäftigende natürliche Seele gelangen. Das auf die einander äußerlichen Einzelheiten bezogene Allgemeine ist aber das *Notwendige*. Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven* und ist eine zwar nicht *unmittelbare, erste*, von der Einzelheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele *gesetzte, zweite Natur*, – aber doch immer eine *Natur*, ein die Gestalt eines *Unmittelbaren* annehmendes *Gesetztes*, eine selber noch mit der Form des *Seins* behaftete *Idealität* des Seienden, folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas bloß *Anthropologisches*.
Indem die Seele auf die oben angegebene Art durch Überwindung ihrer Zerrissenheit, ihres inneren Widerspruches zur sich auf sich beziehenden Idealität geworden ist, hat sie vorher unmittelbar mit ihr identische Leiblichkeit von sich abgeschieden und übt zugleich an dem so zur Unmittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Kraft ihrer Idealität aus. Auf diesem Standpunkt haben wir daher nicht die unbestimmte Abtrennung eines Inneren überhaupt von einer vorgefundenen Welt, sondern das Unterworfenwerden jener Leiblichkeit unter die Herrschaft der Seele zu betrachten. Diese Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelangens zum objektiven Bewußtsein. Allerdings ist die individuelle Seele *an sich* schon körperlich abgeschlossen; als lebendig habe ich einen organischen Körper, und dieser ist mir nicht ein *Fremdes*; er gehört vielmehr zu meiner *Idee*, ist das unmittelbare, äußerliche Dasein meines *Begriffs*, macht mein einzelnes Naturleben aus. Man muß daher, beiläufig gesagt, für vollkommen leer die Vorstellung derer erklären, welche meinen, eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genötigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Von dieser hohlen Ansicht bleibt schon der unbefangene religiöse Mensch fern, indem er die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse für würdig hält, Gegenstand seiner an Gott, den *ewigen* Geist, gerichteten Bitte zu werden. Die Philosophie aber hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch *für sich selber* ist, daß er sich das *Materielle* – teils als seine *eigene* Leiblichkeit, teils als eine Außenwelt überhaupt – entgegensetzt und dies so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen *eigenem* Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses notwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit meiner Seele ist die von der letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Tätig-

keit keine *endliche*, keine bloß *negative*. Zunächst habe ich mich daher in dieser *unmittelbaren* Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten, brauche ihn zwar nicht, wie z. B. die Athleten und Seiltänzer tun, zum Selbstzweck zu machen, muß aber meinem Leibe sein Recht widerfahren lassen, muß ihn schonen, gesund und stark erhalten, darf ihn also nicht verächtlich und feindlich behandeln. Gerade durch Nichtachtung oder gar Mißhandlung meines Körpers würde ich mich zu ihm in das Verhältnis der Abhängigkeit und der äußeren Notwendigkeit des Zusammenhangs bringen, denn auf diese Weise machte ich ihn zu etwas – trotz seiner Identität mit mir – gegen mich *Negativem*, folglich *Feindseligem*, und zwänge ihn, sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen. Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei.

Dennoch kann die Seele bei dieser *unmittelbaren* Einheit mit ihrem Leibe nicht stehenbleiben. Die Form der *Unmittelbarkeit* jener Harmonie widerspricht dem Begriff der Seele, – ihrer Bestimmung, *sich auf sich selber beziehende Idealität* zu sein. Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele, was sie auf unserem Standpunkt noch nicht getan hat, ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist *gesetzten* oder vermittelten machen, ihren Leib in *Besitz* nehmen, ihn zum *gefügigen* und *geschickten Werkzeug* ihrer Tätigkeit bilden, ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf *sich selber* bezieht, daß er zu einem mit ihrer Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten Akzidens wird. Der Leib ist die *Mitte*, durch welche ich mit der Außenwelt überhaupt zusammenkomme. Will ich daher meine Zwecke verwirklichen, so muß ich meinen Körper fähig machen, dies Subjektive in die äußere Objektivität überzuführen. Dazu ist mein Leib nicht von Natur geschickt; unmittelbar tut derselbe vielmehr nur das dem animalischen Leben Gemäße. Die bloß organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. Zu diesem Dienst muß mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Tieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Tieres Nötigwerdende unmittelbar vollbringt, hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Tätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz *unbestimmt allgemeine* Weise. Damit diese Durchdringung eine *bestimmte* werde, dazu ist *Bildung* erforderlich. Zunächst zeigt sich hierbei der Körper gegen die Seele ungefügig, hat keine Sicherheit der Bewegungen, gibt ihnen eine für den auszuführenden bestimmten Zweck bald zu große, bald zu geringe Stärke. Das

richtige Maß dieser Kraft kann nur dadurch erreicht werden, daß der Mensch auf alle die mannigfaltigen Umstände des Äußerlichen, in welchem er seine Zwecke verwirklichen will, eine besondere Reflexion richtet und nach jenen Umständen alle einzelnen Bewegungen seines Körpers abmißt. Daher vermag selbst das entschiedene Talent nur, insofern es technisch gebildet ist, sofort immer das Richtige zu treffen.
Wenn die im Dienste des Geistes zu vollbringenden Tätigkeiten des Leibes oftmals *wiederholt* werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele mit allen dabei zu beachtenden Umständen eine immer größere Vertrautheit erlangt, in ihren *Äußerungen* somit immer *heimischer* wird, folglich zu einer stets wachsenden Fähigkeit der unmittelbaren Verleiblichung ihrer innerlichen Bestimmungen gelangt und sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigentum, zu ihrem brauchbaren Werkzeuge umschafft, so daß dadurch ein *magisches* Verhältnis, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf den Leib entsteht.
Indem aber die einzelnen Tätigkeiten des Menschen durch wiederholte Übung den Charakter der *Gewohnheit*, die Form eines in die *Erinnerung*, in die *Allgemeinheit* des geistigen Inneren Aufgenommenen erhalten, bringt die Seele in ihre Äußerungen eine auch anderen zu überliefernde *allgemeine* Weise des Tuns, eine *Regel*. Dies Allgemeine ist ein dermaßen zur *Einfachheit* in sich Zusammengefaßtes, daß ich mir in demselben der *besonderen* Unterschiede meiner einzelnen Tätigkeiten nicht mehr bewußt bin. Daß dem so sei, sehen wir zum Beispiel am Schreiben. Wenn wir schreiben lernen, müssen wir dabei unsere Aufmerksamkeit auf alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittlungen richten. Ist uns dagegen die Tätigkeit des Schreibens zur Gewohnheit geworden, dann hat unser Selbst sich aller betrefflichen Einzelheiten so vollständig bemeistert, sie so sehr mit seiner Allgemeinheit angesteckt, daß dieselben uns *als Einzelheiten* nicht mehr gegenwärtig sind und wir nur deren *Allgemeines* im Auge behalten. So sehen wir folglich, daß in der *Gewohnheit* unser Bewußtsein zu gleicher Zeit in der Sache *gegenwärtig*, für dieselbe *interessiert* und umgekehrt doch von ihr *abwesend*, gegen sie *gleichgültig* ist, – daß unser Selbst ebensosehr die Sache sich *aneignet* wie im Gegenteil sich aus ihr *zurückzieht*, daß die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen *eindringt* und andererseits dieselben *verläßt*, ihnen somit die Gestalt eines *Mechanischen*, einer bloßen *Naturwirkung* gibt.

§ 411

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren *Zeichen*. Die Seele ist als diese Identität des Innneren mit dem Äußeren, das jenem unterworfen ist, *wirklich*; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie *sich* fühlt und *sich* zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele *menschlichen*, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

Zum menschlichen Ausdruck gehört z. B. die aufrechte Gestalt überhaupt, die Bildung insbesondere der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen usw. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Äußerlichkeit einer höheren Natur kundgibt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modifikation, weil die Gestalt nach ihrer Äußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes *Zeichen* für den Geist sein kann und ihn nicht, wie er für sich selbst als *Allgemeines* ist, vorzustellen vermag. Für das Tier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die *erste* Erscheinung desselben und die *Sprache* sogleich sein vollkommener[er] Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein *Zufälliges* für ihn; die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie zu *Wissenschaften* erheben zu wollen, war daher einer der leersten Einfälle, noch leerer als eine *signatura rerum*, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.

Zusatz. Wie schon im § 390 versicherungsweise im voraus ange-

geben worden ist, bildet die *wirkliche* Seele den dritten und letzten Hauptabschnitt der Anthropologie. Wir haben die anthropologische Betrachtung mit der nur *seienden*, von ihrer *Naturbestimmtheit* noch *ungetrennten* Seele begonnen, sind dann im zweiten Hauptabschnitt zu der ihr *unmittelbares Sein* von sich *abscheidenden* und in dessen Bestimmtheiten auf *abstrakte* Weise *für sich seienden*, d. h. *fühlenden* Seele übergegangen und kommen jetzt im dritten Hauptabschnitt, wie schon angedeutet, zu der aus jener *Trennung* zur *vermittelten Einheit* mit ihrer Natürlichkeit fortentwickelten, in ihrer Leiblichkeit auf *konkrete* Weise für sich seienden, somit *wirklichen* Seele. Den *Übergang* zu dieser Entwicklungsstufe macht der im vorigen Paragraphen betrachtete Begriff der *Gewohnheit*. Denn wie wir gesehen haben, erhalten in der Gewohnheit die *ideellen* Bestimmungen der Seele die Form eines *Seienden*, eines *Sichselberäußerlichen*, und wird umgekehrt die Leiblichkeit ihrerseits zu etwas von der Seele widerstandslos Durchdrungenem, zu einem der freiwerdenden Macht ihrer Idealität Unterworfenen. So entsteht eine durch die Trennung der Seele von ihrer Leiblichkeit und durch die Aufhebung dieser Trennung vermittelte Einheit jenes *Inneren* und jenes *Äußeren*. Diese aus einer hervorgebrachten zu einer unmittelbaren werdende Einheit nennen wir die *Wirklichkeit* der Seele.
Auf dem hiermit erreichten Standpunkt kommt der Leib nicht mehr nach der Seite seines *organischen Prozesses*, sondern nur insofern in Betracht, als er ein selbst in seinem Dasein *ideell* gesetztes Äußerliches ist und sich in ihm die nicht mehr auf die *unwillkürliche* Verleiblichung ihrer inneren Empfindungen beschränkte Seele mit *soviel Freiheit* zur Erscheinung bringt, wie sie durch Überwindung des ihrer Idealität Widersprechenden *bis jetzt* errungen hat.
Die am Schluß des ersten Hauptabschnitts der Anthropologie § 401 betrachtete *unfreiwillige* Verleiblichung der inneren Empfindungen ist zum Teil etwas dem Menschen mit den Tieren Gemeinsames. Die jetzt zu besprechenden, mit *Freiheit* geschehenden Verleiblichungen dagegen erteilen dem menschlichen Leibe ein so eigentümliches geistiges Gepräge, daß er sich durch dasselbe weit mehr als durch irgendeine bloße Naturbestimmtheit von den Tieren unterscheidet. Nach seiner rein leiblichen Seite ist der Mensch nicht sehr vom Affen unterschieden; aber durch das geistdurchdrungene Ansehen seines Leibes unterscheidet er sich von jenem Tiere dermaßen, daß zwischen dessen Erscheinung und der eines Vogels eine geringere Verschiedenheit herrscht als zwischen dem Leibe des Menschen und dem des Affen.
Der geistige Ausdruck fällt aber vornehmlich in das *Gesicht*, weil

der Kopf der eigentliche Sitz des Geistigen ist. In dem mehr oder weniger der Natürlichkeit als solcher angehörenden und deshalb bei den gesitteten Völkern aus Scham bekleideten *übrigen* Leibe offenbart sich das Geistige besonders durch die *Haltung* des Körpers. Diese ist daher, beiläufig gesagt, von den Künstlern der Alten bei ihren Darstellungen ganz besonders beachtet worden, da sie den Geist vorzugsweise in seiner Ergossenheit in die Leiblichkeit zur Anschauung brachten. – Soweit der geistige Ausdruck von den Gesichtsmuskeln hervorgebracht wird, nennt man ihn bekanntlich das *Mienenspiel*; die *Gebärden* im engeren Sinne des Wortes gehen vom übrigen Körper aus. – Die *absolute* Gebärde des Menschen ist die *aufrechte Stellung*; nur *er* zeigt sich derselben fähig, wogegen selbst der Orang-Utan bloß an einem Stocke aufrecht zu stehen vermag. Der Mensch ist nicht von Natur, von Hause aus aufgerichtet; er selber richtet sich durch die Energie seines Willens auf; und obgleich sein Stehen, nachdem es zur Gewohnheit geworden ist, keiner ferneren angestrengten Willenstätigkeit bedarf, so muß dasselbe doch immer von unserem Willen durchdrungen bleiben, wenn wir nicht augenblicklich zusammensinken sollen. – Der Arm und besonders die *Hand* des Menschen sind gleichfalls etwas ihm Eigentümliches; kein Tier hat ein so bewegliches Werkzeug der Tätigkeit nach außen. Die Hand des Menschen, dies *Werkzeug der Werkzeuge,* ist zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet. In der Regel machen wir die Gebärden zunächst mit der Hand, dann mit dem ganzen Arm und dem übrigen Körper.

Der Ausdruck durch die Mienen und Gebärden bietet einen interessanten Gegenstand der Betrachtung dar. Es ist jedoch mitunter nicht ganz leicht, den Grund der *bestimmten symbolischen* Natur gewisser Mienen und Gebärden, den Zusammenhang ihrer *Bedeutung* mit dem, was sie *an sich* sind, aufzufinden. Wir wollen hier nicht alle, sondern nur die gewöhnlichsten hierher gehörenden Erscheinungen besprechen. – Das *Kopfnicken,* um mit diesem anzufangen, bedeutet eine *Bejahung,* denn wir geben damit eine Art von Unterwerfung zu erkennen. Die *Achtungsbezeugung* des *Sichverbeugens* geschieht bei uns Europäern in allen Fällen nur mit dem oberen Körper, da wir dabei unsere Selbständigkeit nicht aufgeben wollen. Die Orientalen dagegen drücken ihre Ehrfurcht vor dem Herrn dadurch aus, daß sie sich vor ihm auf die Erde werfen; sie dürfen ihm nicht ins Auge sehen, weil sie damit ihr Fürsichsein behaupten würden, aber nur der Herr frei über den Diener und Sklaven hinwegzusehen das Recht hat. Das *Kopfschütteln* ist ein *Verneinen*; denn dadurch deuten wir ein Wankendmachen, ein Umstoßen an. Das *Kopfaufwerfen* drückt *Ver-*

achtung, ein Sich-Erheben über jemand aus. Das *Naserümpfen* bezeichnet einen *Ekel* wie vor etwas Übelriechendem. Das *Stirnrunzeln* verkündigt ein *Bösesein*, ein Sich-in-sich-Fixleren gegen Anderes. Ein *langes Gesicht* machen wir, wenn wir uns in unserer Erwartung geräuscht sehen; denn in diesem Falle fühlen wir uns gleichsam aufgelöst. Die ausdruckvollsten Gebärden haben ihren Sitz im Munde und in der Umgebung desselben, da von ihm die Äußerung des Sprechens ausgeht und sehr mannigfache Modifikationen der Lippen mit sich führt. Was die *Hände* betrifft, so ist das ein *Erstaunen* ausdrückende *Zusammenschlagen* derselben *über den Kopf* gewissermaßen ein Versuch, sich über sich selber zusammenzuhalten. Das *Händeeinschlagen* beim Versprechen aber zeigt, wie man leicht einsieht, ein *Einiggewordensein* an. Auch die Bewegung der *unteren* Extremitäten, der *Gang*, ist sehr bezeichnend. Vor allen Dingen muß derselbe gebildet sein, die Seele in ihm ihre Herrschaft über den Körper verraten. Doch nicht bloß Bildung oder Ungebildetheit, sondern auch einerseits Nachlässigkeit, affektiertes Wesen, Eitelkeit, Heuchelei usw., andererseits Ordentlichkeit, Bescheidenheit, Verständigkeit, Offenherzigkeit usw. drücken sich in der eigentümlichen Art des Gehens aus, so daß man die Menschen am Gange leicht voneinander zu unterscheiden vermag.

Übrigens hat der Gebildete ein weniger lebhaftes Mienen- und Gebärdenspiel als der Ungebildete. Wie jener dem inneren Sturme seiner Leidenschaften Ruhe gebietet, so beobachtet er auch äußerlich eine ruhige Haltung und erteilt der freiwilligen Verleiblichung seiner Empfindungen ein gewisses mittleres Maß; wogegen der Ungebildete, ohne Macht über sein Inneres, nicht anders als durch einen Luxus von Mienen und Gebärden sich verständlich machen zu können glaubt, dadurch aber mitunter sogar zum Grimassenschneiden verleitet wird und auf diese Weise ein komisches Ansehen bekommt, weil in der *Grimasse* das Innere sich sogleich ganz äußerlich macht und der Mensch dabei jede einzelne Empfindung in sein ganzes Dasein übergehen läßt, folglich, fast wie ein Tier, ausschließlich in diese bestimmte Empfindung versinkt. Der Gebildete hat nicht nötig, mit Mienen und Gebärden verschwenderisch zu sein; in der *Rede* besitzt er das würdigste und geeignetste Mittel, sich auszudrücken, denn die *Sprache* vermag alle Modifikationen der Vorstellung unmittelbar aufzunehmen und wiederzugeben, weshalb die Alten sogar zu dem Extreme fortgegangen sind, ihre Schauspieler mit Masken vor dem Gesicht auftreten zu lassen und so, mit dieser unbeweglichen Charakterphysiognomie sich begnügend, auf das lebendige Mienenspiel der Darsteller gänzlich zu verzichten.

Wie nun die hier besprochenen *freiwilligen* Verleiblichungen des Geistigen durch Gewohnheit zu etwas *Mechanischem*, zu etwas keiner besonderen Willensanstrengung Bedürftigem werden, so können auch umgekehrt einige der im § 401 betrachteten *unwillkürlichen* Verleiblichungen des von der Seele Empfundenen zugleich mit *Bewußtsein* und *Freiheit* erfolgen. Dahin gehört vor allem die menschliche *Stimme*; indem dieselbe zur *Sprache* wird, hört sie auf, eine unwillkürliche Äußerung der Seele zu sein. Ebenso wird das *Lachen*, in der Form des *Auslachens*, zu etwas mit *Freiheit* Hervorgebrachtem. Auch das *Seufzen* ist weniger etwas Ununterlaßbares als vielmehr etwas Willkürliches. Hierin liegt die Rechtfertigung der Besprechung der eben erwähnten Seelenäußerungen an *zwei* Orten, – sowohl bei der *bloß empfindenden* als bei der *wirklichen* Seele. Schon im § 401 wurde deshalb auch darauf hingedeutet, daß unter den unwillkürlichen Verleiblichungen des Geistigen manche sind, die »gegen das« (im obenstehenden § 411 wiederum zu behandelnde) »Pathognomische und Physiognomische zu liegen«. Der Unterschied zwischen diesen beiden Bestimmungen ist der, daß der *pathognomische* Ausdruck sich mehr auf *vorübergehende* Leidenschaften bezieht, der *physiognomische* Ausdruck hingegen den *Charakter*, also etwas *Bleibendes* betrifft. Das Pathognomische wird jedoch zum Physiognomischen, wenn die Leidenschaften in einem Menschen nicht bloß vorübergehend, sondern dauernd herrschen. So gräbt sich zum Beispiel die bleibende Leidenschaft des Zornes fest in das Gesicht ein; so prägt sich auch frömmlerisches Wesen allmählich auf unvertilgbare Weise im Gesicht und in der ganzen Haltung des Körpers aus.
Jeder Mensch hat ein physiognomisches Ansehen, erscheint auf den ersten Blick als eine angenehme oder unangenehme, starke oder schwache Persönlichkeit. Nach diesem Scheine fällt man aus einem gewissen Instinkte ein erstes allgemeines Urteil über andere. Dabei ist indes Irrtum leicht möglich, weil jenes überwiegend mit dem Charakter der Unmittelbarkeit behaftete Äußerliche dem Geiste nicht vollkommen, sondern nur in einem höheren oder geringeren Grade entspricht, das ungünstige wie das günstige Äußere daher etwas anderes hinter sich haben kann, als dasselbe zunächst vermuten läßt. Der biblische Ausspruch: »Hüte dich vor dem, den Gott gezeichnet hat«, wird deshalb häufig mißbraucht, und das auf den physiognomischen Ausdruck begründete Urteil hat sonach nur den Wert eines *unmittelbaren* Urteils, das ebensowohl unwahr wie wahr sein kann. Aus diesem Grunde ist man mit Recht von der übertriebenen Achtung zurückgekommen, die man für die Physiognomik früher hegte, wo *Lavater* mit derselben Spuk trieb

und wo man sich von ihr den allererklecklichsten Gewinn für die hochgepriesene Menschenkennerei versprach. Der Mensch wird viel weniger aus seiner äußeren Erscheinung als vielmehr aus seinen *Handlungen* erkannt. Selbst die *Sprache* ist dem Schicksal ausgesetzt, so gut zur Verhüllung wie zur Offenbarung der menschlichen Gedanken zu dienen.

§ 412

An sich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseiende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Sein und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Sein sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der *Seele*, der *Unmittelbarkeit* des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbstgefühls ist an sich die für sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äußerlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie *für* die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich, und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine *ihm äußere* Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, – das *Bewußtsein*.

Zusatz. Die in den beiden vorhergehenden Paragraphen betrachtete Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit ist keine *absolute*, keine den Unterschied der Seele und des Leibes völlig aufhebende. Die Natur der alles aus sich entwickelnden logischen Idee fordert vielmehr, daß dieser Unterschied sein Recht behalte. Einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen, dergestalt, daß die Hineinbildung der Seele in ihren Leib nur die eine Seite desselben ist. Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflektiert sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr *Fremdes* aus sich hinaus. Durch diese *Reflexion-in-sich* vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des *Seins*, gibt er sich die Form des

Wesens und wird zum *Ich.* Zwar ist die Seele, insofern sie Subjektivität oder Selbstischkeit ist, schon *an sich* Ich. Zur *Wirklichkeit* des Ich gehört aber mehr als die *unmittelbare, natürliche* Subjektivität der Seele; denn das Ich ist dies Allgemeine, dies Einfache, das in Wahrheit erst dann existiert, wenn es sich selber zum Gegenstande hat, wenn es zum *Fürsichsein* des *Einfachen* im *Einfachen,* zur *Beziehung* des *Allgemeinen* auf das *Allgemeine* geworden ist. Das sich auf sich beziehende Allgemeine existiert nirgends außer im Ich. In der *äußeren Natur* kommt, wie schon in der Einleitung zur Lehre vom subjektiven Geist gesagt wurde, das Allgemeine nur durch *Vernichtung* des einzelnen Daseins zur höchsten Betätigung seiner Macht, sonach nicht zum *wirklichen Fürsichsein.* Auch die *natürliche* Seele ist zunächst nur die *reale Möglichkeit* dieses Fürsichseins. Erst im Ich wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. In ihm folgt somit ein *Erwachen höherer Art* als das auf das bloße *Empfinden* des *Einzelnen* beschränkte *natürliche Erwachen*; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende *Blitz*; im Ich wird daher die *Idealität* der Natürlichkeit, also das *Wesen* der Seele, *für* die Seele.

Zu diesem Ziele drängt die ganze anthropologische Entwicklung des Geistes hin. Indem wir auf dieselbe hier zurückblicken, erinnern wir uns, wie die Seele des *Menschen,* im Unterschiede von der in die Einzelheit und Beschränktheit der Empfindung versenkt bleibenden *tierischen* Seele, sich über den ihrer an sich unendlichen Natur widersprechenden, beschränkten Inhalt des Empfundenen erhoben, denselben ideell gesetzt, besonders in der *Gewohnheit* ihn zu etwas *Allgemeinem, Erinnertem, Totalem,* zu einem Sein gemacht, – eben dadurch aber den zunächst leeren Raum ihrer Innerlichkeit mit einem durch seine Allgemeinheit ihr gemäßen Inhalt erfüllt, in sich selber das *Sein* gesetzt, wie andererseits ihren Leib zum Abbild ihrer Idealität, ihrer Freiheit, umgestaltet hat und somit dahin gekommen ist, das im Ich vorhandene, *sich auf sich selber beziehende, individuell bestimmte Allgemeine,* eine von der *Leiblichkeit befreite, für sich seiende, abstrakte Totalität* zu sein. Während in der Sphäre der *bloß empfindenden* Seele das Selbst in der Gestalt des *Genius* als eine auf die daseiende Individualität wie *nur von außen* und zugleich wie *nur von innen* wirkende Macht erscheint, hat sich dagegen auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe der Seele, wie früher gezeigt, das Selbst in dem *Dasein* der Seele, in ihrer *Leiblichkeit verwirklicht* und umgekehrt in sich selber das Sein gesetzt, so daß jetzt das Selbst oder das Ich in seinem *Anderen sich selber anschaut* und *dies Sichanschauen* ist.

B
Die Phänomenologie des Geistes.
Das Bewußtsein

§ 413

Das *Bewußtsein* macht die Stufe der Reflexion oder des *Verhältnisses* des Geistes, seiner als *Erscheinung*, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als *subjektive*, als *Gewißheit seiner selbst;* die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion *Gegenstand*. Die reine abstrakte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei, als *selbständiges Objekt*, aus sich, und von diesem als *ihm äußeren* ist es, daß Ich zunächst weiß, und ist so Bewußtsein. Ich als diese absolute Negativität ist an sich die Identität in dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein *an sich* aufgehobenes über, ist *eine* Seite des Verhältnisses und das *ganze* Verhältnis; – *das Licht*, das sich und noch anderes manifestiert.

Zusatz. Wie im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, muß das Ich als das individuell bestimmte, in seiner Bestimmtheit, in seinem Unterschiede, sich nur auf sich selber beziehende Allgemeine gefaßt werden. Hierin liegt bereits, daß das Ich unmittelbar *negative* Beziehung auf sich selbst, folglich das unvermittelte Gegenteil seiner von aller Bestimmtheit abstrahierten *Allgemeinheit*, also die ebenso *abstrakte, einfache Einzelheit ist.* Nicht bloß *wir*, die Betrachtenden, unterscheiden so das Ich in seine entgegengesetzten Momente, sondern kraft seiner in sich allgemeinen, somit von sich selbst unterschiedenen Einzelheit ist das *Ich selber* dies *Sich-von-sich-Unterscheiden,* denn als sich auf sich beziehend schließt seine ausschließende Einzelheit sich von sich selber, also von der Einzelheit, aus und setzt sich dadurch als das mit ihr unmittelbar zusammengeschlossene Gegenteil ihrer selbst, als Allgemeinheit. Die dem Ich wesentliche Bestimmung der abstrakt allgemeinen Einzelheit macht aber dessen *Sein* aus. Ich und mein Sein sind daher untrennbar miteinander verbunden; der Unterschied meines Seins von mir ist ein Unterschied, der keiner

ist. Einerseits muß zwar das Sein als das *absolut Unmittelbare, Unbestimmte, Ununterschiedene* von dem *sich selbst unterscheidenden* und durch Aufhebung des Unterschiedes *sich mit sich vermittelnden Denken,* vom *Ich* unterschieden werden; andererseits ist jedoch das Sein mit dem Denken identisch, weil dieses aus aller Vermittlung zur Unmittelbarkeit, aus aller seiner Selbstunterscheidung zur ungetrübten Einheit mit sich zurückkehrt. Das Ich ist daher Sein oder hat dasselbe als Moment in sich. Indem ich dies Sein als ein gegen mich *Anderes* und zugleich mit mir *Identisches* setze, bin ich *Wissen* und habe die absolute *Gewißheit* meines Seins. Diese Gewißheit darf nicht, wie von seiten der bloßen *Vorstellung* geschieht, als eine Art von *Eigenschaft* des Ich, als eine Bestimmung *an* der Natur desselben betrachtet werden, sondern ist als die *Natur selber* des Ich zu fassen; denn dieses kann nicht existieren, ohne sich von sich zu unterscheiden und in dem von ihm Unterschiedenen bei sich selber zu sein, das heißt eben ohne von sich zu wissen, ohne die Gewißheit seiner selbst zu haben und zu sein. Die *Gewißheit* verhält sich deshalb zum *Ich* wie die *Freiheit* zum *Willen.* Wie jene die Natur des Ich ausmacht, so diese die Natur des Willens. Zunächst ist jedoch die Gewißheit nur mit der *subjektiven* Freiheit, mit der *Willkür* zu vergleichen; erst die *objektive* Gewißheit, die *Wahrheit,* entspricht der *echten* Freiheit des Willens.

Das seiner selbst gewisse Ich ist sonach zu Anfang noch das *ganz einfach Subjektive,* das *ganz abstrakt Freie,* die *vollkommen unbestimmte Idealität* oder Negativität aller Beschränktheit. Sich von sich selber abstoßend, kommt daher das Ich zuerst nur zu einem *formell,* nicht *wirklich* von ihm Unterschiedenen. Wie in der Logik gezeigt wird, muß aber der *an sich seiende* Unterschied auch *gesetzt,* zu einem *wirklichen* Unterschiede entwickelt werden. Diese Entwicklung erfolgt in betreff des Ich auf die Weise, daß dasselbe – nicht in das *Anthropologische,* in die bewußtlose Einheit des Geistigen und Natürlichen zurückfallend, sondern seiner selbst gewiß bleibend und in seiner Freiheit sich erhaltend – sein Anderes zu einer der Totalität des Ich gleichen *Totalität* sich entfalten und eben dadurch aus einem der *Seele angehörenden* Leiblichen zu etwas ihr *selbständig Gegenübertretendem,* zu einem *Gegenstande* im eigentlichen Sinne dieses Wortes werden läßt. Weil das Ich nur erst das ganz abstrakt Subjektive, das bloß formelle, inhaltslose Sich-von-sich-Unterscheiden ist, so findet sich der *wirkliche* Unterschied, der *bestimmte Inhalt* außerhalb des Ich, gehört allein den *Gegenständen* an. Da aber *an sich* das Ich den Unterschied schon in sich selber hat oder, mit anderen Worten, da an sich die Einheit seiner und seines Anderen ist, so ist es auf den in dem

Gegenstande existierenden Unterschied notwendig *bezogen* und aus diesem seinem Anderen *unmittelbar in sich reflektiert.* Das Ich greift also über das wirklich von ihm Unterschiedene über, ist in diesem seinem Anderen bei sich selber und bleibt, in aller Anschauung, seiner selbst gewiß. Nur indem ich dahin komme, mich als Ich zu erfassen, wird das Andere mir gegenständlich, tritt mir gegenüber und wird zugleich in mir ideell gesetzt, somit zur Einheit mit mir zurückgeführt. Deshalb ist im obigen Paragraphen das Ich mit dem *Licht* verglichen worden. Wie das Licht die Manifestation seiner selbst und seines Anderen, des *Dunklen,* ist und sich nur dadurch offenbaren kann, daß es jenes Andere offenbart, so ist auch das Ich nur insofern sich selber offenbar, als ihm sein Anderes in der Gestalt eines von ihm Unabhängigen offenbar wird.
Aus dieser allgemeinen Auseinandersetzung der Natur des Ich erhellt schon zur Genüge, daß dasselbe, weil es mit den äußeren Gegenständen in Kampf sich begibt, etwas Höheres ist als die in sozusagen kindhafter Einheit mit der Welt befangene, ohnmächtige natürliche Seele, in welche, eben wegen ihrer Ohnmacht, die früher von uns betrachteten geistigen Krankheitszustände fallen.

§ 414

Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstrakte, formelle Idealität. Als *Seele* in der Form *substantieller* Allgemeinheit ist er nun die subjektive Reflexion-in-sich, auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitiges und Dunkles bezogen. Das Bewußtsein ist daher, wie das Verhältnis überhaupt, der *Widerspruch* der Selbständigkeit beider Seiten und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich *Wesen*; aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seiend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewußtsein nur das *Erscheinen* des Geistes.

Zusatz. Die Negativität, welche das ganz *abstrakte* Ich oder das *bloße Bewußtsein* an seinem Anderen ausübt, ist eine noch durchaus unbestimmte, oberflächliche, nicht absolute. Daher entsteht auf diesem Standpunkt der *Widerspruch,* daß der Gegenstand einerseits *in mir* ist und andererseits *außer mir* ein ebenso selbständiges Bestehen hat wie das *Dunkle* außer dem *Licht.* Dem Bewußtsein erscheint der Gegenstand nicht als ein durch das Ich *gesetzter,* sondern als ein *unmittelbarer, seiender, gegebener*; denn dasselbe weiß noch nicht, daß der Gegenstand *an sich* mit dem Geiste identisch

und nur durch eine Selbstteilung des Geistes zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlassen ist. Daß dem so ist, wissen nur *wir*, die wir zur *Idee* des Geistes vorgedrungen sind und somit über die abstrakte, formelle Identität des Ich uns erhoben haben.

§ 415

Da Ich *für sich* nur als formelle Identität ist, so ist die *dialektische* Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewußtseins, ihm nicht als seine Tätigkeit, sondern sie ist *an sich* und für dasselbe Veränderung des Objekts. Das Bewußtsein erscheint daher verschieden bestimmt nach der Verschiedenheit des gegebenen Gegenstandes und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objekts. Ich, das Subjekt des Bewußtseins, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objekts ist *das in Subjekt und Objekt Identische*, ihr absoluter Zusammenhang, dasjenige, wonach das Objekt das Seinige des Subjekts ist.

Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält. Sie betrachtet *Ich* als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding-an-sich heißt; und nur nach dieser Endlichkeit faßt sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der *reflektierenden* Urteilskraft zwar auf die *Idee* des Geistes, die Subjekt-Objektivität, einen *anschauenden Verstand* usf., wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjektiven Maxime herabgesetzt (s. § 58, Einl.). Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, daß sie von *Reinhold* als eine Theorie des *Bewußtseins*, unter dem Namen *Vorstellungsvermögen*, aufgefaßt worden ist.[21] Die *Fichtesche* Philosophie hat denselben

---

21 Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789

Standpunkt, und Nicht-Ich ist nur als *Gegenstand* des Ich, nur im *Bewußtsein* bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoß, d. i. als *Ding-an-sich*. Beide Philosophien zeigen daher, daß sie nicht zum *Begriffe* und nicht zum *Geiste*, wie er *an und für sich ist*, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind.

In Beziehung auf den *Spinozismus* ist dagegen zu bemerken, daß der Geist in dem Urteile, wodurch er sich als *Ich*, als freie Subjektivität gegen die Bestimmtheit konstituiert, aus der Substanz, und die Philosophie, indem ihr dies Urteil absolute Bestimmung des Geistes ist, aus dem Spinozismus heraustritt.

Zusatz 1. Obgleich die Fortbestimmung des Bewußtseins aus dessen *eigenem* Innern hervorgeht und auch eine *negative* Richtung gegen das Objekt hat, dieses also vom Bewußtsein *verändert* wird, so erscheint diese Veränderung dem Bewußtsein doch als eine ohne seine subjektive Tätigkeit zustandekommende und gelten ihm die Bestimmungen, die es in den Gegenstand setzt, als nur diesem angehörige, als seiende.

Zusatz 2. Bei *Fichte* herrscht immer die Not, wie das *Ich* mit dem *Nicht-Ich* fertig werden soll. Es kommt hier zu keiner *wahrhaften* Einheit dieser beiden Seiten; diese Einheit bleibt immer nur eine *sein sollende*, weil von Hause aus die falsche Voraussetzung gemacht ist, daß Ich und Nicht-Ich in ihrer *Getrenntheit*, in ihrer *Endlichkeit* etwas *Absolutes* seien.

§ 416

Das Ziel des Geistes als Bewußtsein ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, *die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit* zu erheben. Die *Existenz*, die er im Bewußtsein hat, hat darin ihre Endlichkeit, daß sie die formelle Beziehung auf sich, nur Gewißheit ist. Weil das Objekt nur abstrakt als das *Seinige* bestimmt oder er in demselben nur in sich als abstraktes Ich reflektiert ist, so hat diese Existenz noch einen Inhalt, der nicht als der seinige ist.

Zusatz. Die bloße *Vorstellung* unterscheidet nicht zwischen *Gewißheit* und *Wahrheit*. Was ihr *gewiß* ist, was sie für ein mit dem

Objekt übereinstimmendes Subjektives hält, das nennt sie *wahr*, so geringfügig und schlecht auch der Inhalt dieses Subjektiven sein mag. Die Philosophie dagegen muß den Begriff der *Wahrheit* wesentlich von der *bloßen Gewißheit* unterscheiden, denn die Gewißheit, welche auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseins der Geist von sich selber hat, ist noch etwas *Unwahres, Sich-selber-Widersprechendes,* da der Geist hier, neben der abstrakten Gewißheit, *bei sich selber* zu sein, die geradezu entgegengesetzte Gewißheit hat, sich zu einem wesentlich gegen ihn *Anderen* zu verhalten. Dieser Widerspruch muß aufgehoben werden; in ihm selber liegt der Trieb, sich aufzulösen. Die subjektive Gewißheit darf an dem Objekt keine Schranke behalten, sie muß wahrhafte Objektivität bekommen; und umgekehrt muß der Gegenstand seinerseits nicht bloß auf *abstrakte* Weise, sondern nach allen Seiten seiner *konkreten* Natur zu dem *meinigen* werden. Dies Ziel wird von der an sich selber *glaubenden* Vernunft schon geahnt, aber erst vom *Wissen* der *Vernunft,* vom *begreifenden Erkennen* erreicht.

§ 417

Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit sind, daß er

a. *Bewußtsein* überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat,

b. *Selbstbewußtsein*, für welches *Ich* der Gegenstand ist,

c. Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; – *Vernunft, der Begriff des Geistes.*

Zusatz. Die im obigen Paragraphen angegebenen drei Stufen der Erhebung des *Bewußtseins* zur *Vernunft* sind durch die sowohl im *Subjekt* wie im *Objekt* tätige Macht des *Begriffs* bestimmt und können deshalb als ebenso viele *Urteile* betrachtet werden. Hiervon weiß aber, wie schon früher bemerkt, das *abstrakte Ich,* das *bloße Bewußtsein,* noch nichts. Indem daher das dem Bewußtsein zunächst als selbständig geltende *Nicht-Ich* durch die an diesem sich betätigende Macht des Begriffes aufgehoben, dem Objekt statt der Form der *Unmittelbarkeit, Äußerlichkeit* und *Einzelheit* die Form eines *Allgemeinen*, eines *Innerlichen* gegeben wird und das Bewußtsein dies *Erinnerte* in sich aufnimmt, so erscheint dem Ich sein eben dadurch zustandekommendes *eigenes* Innerlichwerden als eine Innerlichmachung des *Objekts.* Erst wenn das Objekt zum

Ich verinnerlicht ist und das *Bewußtsein* sich auf diese Weise zum *Selbstbewußtsein* entwickelt hat, weiß der Geist die Macht seiner eigenen Innerlichkeit als eine in dem Objekt gegenwärtige und wirksame. Was also in der Sphäre des bloßen Bewußtseins nur für *uns*, die Betrachtenden, ist, das wird in der Sphäre des Selbstbewußtseins für den Geist selbst. Das Selbstbewußtsein hat das Bewußtsein zu seinem *Gegenstande*, stellt sich somit demselben *gegenüber*. Zugleich ist aber das Bewußtsein auch als ein *Moment* im Selbstbewußtsein selber erhalten. Das Selbstbewußtsein geht daher notwendig dazu fort, durch Abstoßung seiner von sich selbst sich ein *anderes* Selbstbewußtsein gegenüberzustellen und in demselben sich ein Objekt zu geben, welches mit ihm identisch und doch zugleich selbständig ist. Dies Objekt ist zunächst ein *unmittelbares, einzelnes Ich*. Wird dasselbe aber von der ihm so noch anhaftenden Form der *einseitigen* Subjektivität befreit und als eine von der *Subjektivität* des *Begriffs* durchdrungene *Realität*, folglich als Idee gefaßt, so schreitet das *Selbstbewußtsein* aus seinem *Gegensatze* gegen das *Bewußtsein* zur *vermittelten Einheit* mit demselben fort und wird dadurch zum *konkreten Fürsichsein* des Ich, zu der in der *objektiven Welt sich selbst erkennenden, absolut freien Vernunft*.
Es bedarf hierbei kaum der Bemerkung, daß die in unserer Betrachtung als das *Dritte* und *Letzte* erscheinende *Vernunft* nicht ein *bloß Letztes*, ein aus etwas ihr Fremdem hervorgehendes Resultat, sondern vielmehr das dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein *Zugrundeliegende*, also das *Erste* ist und sich durch Aufhebung dieser beiden einseitigen Formen als deren *ursprüngliche Einheit* und *Wahrheit* erweist.

a. Das Bewußtsein als solches

α. Das sinnliche Bewußtsein

§ 418

Das Bewußtsein ist zunächst das *unmittelbare*, seine Beziehung auf den Gegenstand daher die einfache, unvermittelte Gewißheit desselben; der Gegenstand selbst ist daher ebenso als unmittelbarer, als *seiender* und in sich reflektierter, weiter als unmittelbar *einzelner* bestimmt; – *sinnliches* Bewußtsein.

Das Bewußtsein als Verhältnis enthält nur die dem ab-

strakten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objekts sind (§ 415). Das sinnliche Bewußtsein weiß daher von diesem nur als einem *Seienden*, *Etwas*, *existierenden Dinge*, *Einzelnen* und so fort. Es erscheint als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der *Stoff* des Bewußtseins (§ 414), das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele *ist* und *in sich* findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab und gibt ihm zunächst die Bestimmung des *Seins*. – Die räumliche und zeitliche Einzelheit, *Hier* und *Jetzt*, wie ich in der *Phänomenologie des Geistes*, S. 25 ff.[22], den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Objekt ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem *Bewußtsein* hat, nämlich ein demselben *Äußerliches*, noch nicht als an ihm selbst Äußerliches oder als Außersichsein bestimmt zu sein.

Zusatz. Die erste der im vorigen Paragraphen genannten drei Entwicklungsstufen des *phänomenologischen* Geistes, nämlich das *Bewußtsein*, hat in sich selber die drei Stufen α) des *sinnlichen*, β) des *wahrnehmenden* und γ) des *verständigen* Bewußtseins. In dieser Folge offenbart sich ein logischer Fortgang.

α) Zuerst ist das Objekt ein ganz *unmittelbares*, *seiendes*; so erscheint es dem *sinnlichen* Bewußtsein. Aber diese *Unmittelbarkeit* hat keine Wahrheit; von ihr muß zu dem *wesentlichen* Sein des Objekts fortgegangen werden.

β) Wenn das *Wesen* der Dinge Gegenstand des Bewußtseins wird, so ist dieses nicht mehr *sinnliches*, sondern *wahrnehmendes* Bewußtsein. Auf diesem Standpunkt werden die *einzelnen* Dinge auf ein *Allgemeines* bezogen, aber auch nur *bezogen*; es kommt daher hier noch keine *wahrhafte Einheit* des Einzelnen und des Allgemeinen, sondern nur eine *Vermischung* dieser beiden Seiten zustande. Darin liegt ein Widerspruch, der zur dritten Stufe des Bewußtseins,

γ) zum *verständigen* Bewußtsein forttreibt und daselbst seine

22 → Bd. 3, S. 84 ff.

Lösung insofern findet, als dort der Gegenstand zur *Erscheinung* eines für *sich seienden Inneren* herabgesetzt oder erhoben wird. Solche Erscheinung ist das *Lebendige.* An der Betrachtung desselben zündet sich das *Selbstbewußtsein* an, denn in dem Lebendigen schlägt das *Objekt* in das *Subjektive* um, – da entdeckt das Bewußtsein sich selber als das *Wesentliche* des Gegenstandes, reflektiert sich aus dem Gegenstande in sich selbst, wird sich selber gegenständlich.

Nach dieser allgemeinen Übersicht der drei Entwicklungsstufen des Bewußtseins wenden wir uns jetzt zuvörderst näher zu dem *sinnlichen* Bewußtsein.

Dieses ist von den anderen Weisen des Bewußtseins nicht dadurch unterschieden, daß bei ihm allein das Objekt durch die *Sinne* an mich käme, sondern vielmehr dadurch, daß auf dem Standpunkt desselben das Objekt, möge dieses nun ein äußerliches oder ein innerliches sein, noch weiter gar keine *Gedankenbestimmung* hat als die, erstens überhaupt zu *sein* und zweitens ein *selbständiges Anderes gegen mich,* ein *Insichreflektiertes,* ein *Einzelnes* gegen mich als *Einzelnen, Unmittelbaren* zu sein. Der *besondere Inhalt* des Sinnlichen, zum Beispiel Geruch, Geschmack, Farbe usw., fällt, wie wir § 401 gesehen haben, der *Empfindung* anheim. Die dem Sinnlichen eigentümliche *Form* aber, das *Sich-selber-äußerlich-Sein,* das Außereinandertreten in *Raum* und *Zeit,* ist die (wie wir § 448 sehen werden) von der *Anschauung* erfaßte Bestimmung des Objekts, – dergestalt, daß für das *sinnliche* Bewußtsein als solches nur die obengenannte Denkbestimmung übrigbleibt, kraft welcher der vielfache besondere Inhalt der Empfindungen sich zu einem außer mir seienden Eins zusammennimmt, das auf diesem Standpunkte von mir auf unmittelbare, vereinzelte Weise gewußt wird, zufällig jetzt in mein Bewußtsein kommt und dann wieder daraus verschwindet, überhaupt sowohl seiner Existenz wie seiner Beschaffenheit nach für mich ein Gegebenes, also ein solches ist, von welchem ich nicht weiß, wo es herkommt, warum es diese bestimmte Natur hat und ob es ein Wahres ist.

Aus dieser kurzen Angabe der Natur des *unmittelbaren* oder *sinnlichen* Bewußtseins erhellt, daß dasselbe eine für den an und für sich *allgemeinen* Inhalt des *Rechtes,* des *Sittlichen* und der *Religion* durchaus unangemessene, solchen Inhalt verderbende Form ist, da in jenem Bewußtsein dem absolut Notwendigen, Ewigen, Unendlichen, Innerlichen die Gestalt eines Endlichen, Vereinzelten, Sich-selber-Äußerlichen gegeben wird. Wenn man daher in neueren Zeiten bloß ein *unmittelbares* Wissen von Gott hat zugestehen wollen, so hat man sich auf ein Wissen borniert, welches von Gott nur dies auszusagen vermag, daß er *ist,* daß er

außer uns existiert und daß er der Empfindung diese und diese Eigenschaften zu besitzen scheint. Solches Bewußtsein bringt es zu weiter nichts als zu einem sich für religiös haltenden Pochen und Dicktun mit seinen zufälligen Versicherungen in betreff der Natur des ihm jenseitigen Göttlichen.

§ 419

Das *Sinnliche* als Etwas wird ein *Anderes*; die Reflexion des *Etwas* in sich, das *Ding*, hat *viele* Eigenschaften und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit *mannigfaltige Prädikate.* Das *viele Einzelne* der Sinnlichkeit wird daher ein *Breites,* – eine Mannigfaltigkeit von *Beziehungen, Reflexionsbestimmungen* und *Allgemeinheiten.* – Dies sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber *für dasselbe* als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewußtsein ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes *Wahrnehmen.*

Zusatz. Der Inhalt des sinnlichen Bewußtseins ist an sich selber *dialektisch.* Er soll *das* Einzelne sein; aber eben damit ist er nicht *ein* Einzelnes, sondern alles Einzelne; und gerade indem der einzelne Inhalt Anderes von sich *ausschließt,* bezieht er sich auf Anderes, erweist er sich als *über sich hinausgehend,* als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die *nächste* Wahrheit des *unmittelbar Einzelnen* ist also sein *Bezogenwerden* auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehung sind dasjenige, was man *Reflexionsbestimmungen* nennt, und das diese Bestimmungen auffassende Bewußtsein ist das *Wahrnehmen.*

β. Das Wahrnehmen

§ 420

Das Bewußtsein, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner *Wahrheit nehmen,* nicht als bloß unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflektierten und allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewußtseins mit dem Gegenstand nicht mehr die abstrakte der *Gewißheit*, sondern die *bestimmte*, ein *Wissen.*

Die nähere Stufe des Bewußtseins, auf welcher die *Kantische Philosophie* den Geist auffaßt, ist *das Wahrnehmen*, welches überhaupt der Standpunkt unseres *gewöhnlichen Bewußtseins* und mehr oder weniger der *Wissenschaften* ist. Es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperzeptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflektiert [wird], überhaupt daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Notwendigem und Allgemeinem, zu *Erfahrungen* werden.

Zusatz. Obgleich das *Wahrnehmen* von der *Beobachtung* des sinnlichen Stoffes ausgeht, so bleibt dasselbe doch nicht bei dieser stehen, so beschränkt es sich doch nicht auf das Riechen, Schmekken, Sehen, Hören und Fühlen, sondern schreitet notwendig dazu fort, das Sinnliche auf ein nicht unmittelbar zu beobachtendes *Allgemeines* zu beziehen, jedes Vereinzelte als ein in sich selber Zusammenhängendes zu erkennen – zum Beispiel in der *Kraft* alle Äußerungen derselben zusammenzufassen – und die zwischen den einzelnen Dingen stattfindenden Beziehungen und Vermittlungen aufzusuchen. Während daher das *bloß sinnliche* Bewußtsein die Dinge nur *weist*, d. h. bloß in ihrer Unmittelbarkeit zeigt, erfaßt dagegen das *Wahrnehmen* den Zusammenhang der Dinge, tut dar, daß, wenn diese Umstände vorhanden sind, dieses daraus folgt, und beginnt so, die Dinge als *wahr* zu *erweisen*. Dies *Erweisen* ist indes noch ein mangelhaftes, kein letztes. Denn dasjenige, durch welches hierbei etwas erwiesen werden soll, ist selber ein *Vorausgesetztes*, folglich des Erweises Bedürftiges, so daß man auf diesem Felde von *Voraussetzungen* zu *Voraussetzungen* kommt und in den *Progreß ins Unendliche* hineingerät. – Auf diesem Standpunkt steht die *Erfahrung*. Alles muß *erfahren* werden. Wenn aber von *Philosophie* die Rede sein soll, so muß man sich von jenem an Voraussetzungen gebunden bleibenden Erweisen des Empirismus zum Beweisen der *absoluten Notwendigkeit* der Dinge erheben.
Schon bei § 415 ist übrigens gesagt worden, daß die Fortbildung des Bewußtseins als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objekts erscheint. Mit Bezug auf diesen Punkt kann hier noch erwähnt werden, daß, indem das wahrnehmende Bewußtsein die *Einzelheit* der Dinge aufhebt, *ideell* setzt und somit die *Äußerlichkeit* der Beziehung des Gegenstandes auf das Ich negiert, dieses in

sich selber geht, selber an *Innerlichkeit* gewinnt, daß aber das Bewußtsein dies *Insichgehen* als in das Objekt fallend betrachtet.

§ 421

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zum *Grunde* liegendes Sein und fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist. Sie ist daher der vielseitige Widerspruch, – überhaupt der *einzelnen* Dinge der sinnlichen Apperzeption, die *den Grund* der allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen, und der *Allgemeinheit*, die vielmehr das Wesen und der Grund sein soll, – der *Einzelheit*, welche die *Selbständigkeit* in ihrem konkreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannigfaltigen *Eigenschaften*, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und voneinander, selbständige *allgemeine Materien* sind (s. § 123 ff.) usf. Es fällt hierin eigentlich der Widerspruch des Endlichen durch alle Formen der logischen Sphären, am konkretesten, insofern das Etwas als *Objekt* bestimmt ist (§ 194 ff.).

γ. Der Verstand

§ 422

Die nächste *Wahrheit* des Wahrnehmens ist, daß der Gegenstand vielmehr *Erscheinung* und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seiendes *Inneres* und Allgemeines ist. Das Bewußtsein dieses Gegenstandes ist der *Verstand*. – Jenes *Innere* ist einerseits die *aufgehobene Mannigfaltigkeit* des Sinnlichen und auf diese Weise die abstrakte Identität, andererseits enthält es jedoch deswegen die Mannigfaltigkeit auch, aber als *inneren einfachen Unterschied*, welcher in dem Wechsel der Erscheinungen mit sich identisch bleibt. Dieser einfache Unterschied ist das Reich *der Gesetze* der Erscheinung, ihr ruhiges allgemeines Abbild.

Zusatz. Der im vorigen Paragraphen bezeichnete Widerspruch erhält seine erste Auflösung dadurch, daß die gegeneinander und gegen die innere Einheit jedes einzelnen Dinges selbständigen

mannigfaltigen Bestimmungen des Sinnlichen zur *Erscheinung* eines für sich seienden *Inneren* herabgesetzt werden und der Gegenstand somit aus dem Widerspruch seiner *Reflexion-in-sich* und seiner *Reflexion-in-Anderes* zum wesentlichen Verhältnis seiner zu sich *selber* fortentwickelt wird. Indem sich aber das Bewußtsein von der *Beobachtung* der *unmittelbaren Einzelheit* und von der *Vermischung* des *Einzelnen* und des *Allgemeinen* zur Auffassung des *Innern* des Gegenstandes erhebt, den Gegenstand also auf eine dem *Ich* gleiche Weise bestimmt, so wird dieses zum *verständigen* Bewußtsein. Erst an jenem unsinnlichen Innern glaubt der Verstand das Wahrhafte zu haben. Zunächst ist dies Innere jedoch ein *abstrakt Identisches, in sich Ununterschiedenes*; ein solches Innere haben wir in der Kategorie der *Kraft* und der *Ursache* vor uns. Das *wahrhafte* Innere dagegen muß als *konkret*, als *in sich selber unterschieden* bezeichnet werden. So aufgefaßt ist dasselbe dasjenige, was wir Gesetz nennen. Denn das Wesen des Gesetzes, möge dieses sich nun auf die äußere Natur oder auf die sittliche Weltordnung beziehen, besteht in einer *untrennbaren Einheit*, in einem *notwendigen inneren Zusammenhange unterschiedener* Bestimmungen. So ist durch das Gesetz mit dem *Verbrechen* notwendigerweise *Strafe* verbunden; dem Verbrecher kann diese zwar als etwas ihm Fremdes erscheinen, im Begriff des Verbrechens liegt aber wesentlich dessen Gegenteil, die Strafe. Ebenso muß, was die äußere Natur betrifft, zum Beispiel das Gesetz der Bewegung der Planeten (nach welchem bekanntlich die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Kuben der Entfernungen verhalten) als eine innere notwendige Einheit unterschiedener Bestimmungen gefaßt werden. Diese Einheit wird allerdings erst von dem spekulativen Denken der *Vernunft* begriffen, aber schon von dem *verständigen* Bewußtsein in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entdeckt. Die Gesetze sind die Bestimmungen des der Welt selber innewohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewußtsein seine eigene Natur wieder und wird somit sich selber gegenständlich.

§ 423

Das Gesetz, zunächst das Verhältnis allgemeiner, bleibender Bestimmungen, hat, insofern sein Unterschied der innere ist, seine Notwendigkeit an ihm selbst; die eine der Bestimmungen, als nicht äußerlich von der anderen unterschieden, liegt unmittelbar selbst in der anderen. Der innere Unterschied ist aber auf diese Weise, was er in Wahrheit ist, der Unterschied an ihm selbst oder *der Unterschied, der keiner ist.* – In die-

ser Formbestimmung überhaupt ist *an sich* das Bewußtsein, welches als solches die *Selbständigkeit* des Subjekts und Objekts gegeneinander enthält, verschwunden; Ich hat als urteilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, – *sich selbst*; – *Selbstbewußtsein.*

Zusatz. Was im obenstehenden Paragraphen von dem das Wesen des *Gesetzes* ausmachenden *inneren Unterschiede* gesagt worden, daß nämlich dieser Unterschied ein *Unterschied* sei, der *keiner* ist, das gilt ebensosehr von dem Unterschiede, welcher in dem sich selber gegenständlichen *Ich* existiert. Wie das Gesetz ein nicht bloß gegen etwas *anderes*, sondern *in sich selber* Unterschiedenes, ein in seinem Unterschiede mit sich Identisches ist, so auch das sich selbst zum Gegenstand habende, von sich selber wissende Ich. Indem daher das Bewußtsein, als *Verstand*, von den *Gesetzen* weiß, so verhält dasselbe sich zu einem Gegenstande, in welchem das Ich das Gegenbild seines eigenen Selbstes wiederfindet und somit auf dem Sprunge steht, sich zum *Selbstbewußtsein als solchem* zu entwickeln. Da aber, wie schon im Zusatz zu § 422 bemerkt wurde, das *bloß verständige* Bewußtsein noch nicht dahin gelangt, die im Gesetz vorhandene Einheit der unterschiedenen Bestimmungen zu *begreifen*, d. h. aus der einen dieser Bestimmungen deren entgegengesetzte dialektisch zu entwickeln, so bleibt diese Einheit jenem Bewußtsein noch etwas Totes, folglich mit der *Tätigkeit* des Ich *nicht Übereinstimmendes.* Im *Lebendigen* dagegen schaut das Bewußtsein den *Prozeß* selber des Setzens und des Aufhebens der unterschiedenen Bestimmungen an, nimmt wahr, daß der Unterschied *kein* Unterschied, d. h. kein absolut fester Unterschied ist. Denn das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein *abstrakt* Inneres bleibt, sondern ganz in seine *Äußerung* eingeht; es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Äußerlichen, *Vermitteltes*, das diese seine Vermittlung selber zur *Unmittelbarkeit* aufhebt, – eine *sinnliche, äußerliche* und zugleich schlechthin *innerliche* Existenz, ein *Materielles*, in welchem das *Außereinander* der Teile *aufgehoben*, das Einzelne zu etwas *Ideellem*, zum *Moment*, zum *Gliede* des Ganzen herabgesetzt erscheint; kurz, das Leben muß als *Selbstzweck* gefaßt werden, als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist. Am Bewußtsein dieser *dialektischen*, dieser *lebendigen* Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das *Selbstbewußtsein*, das Bewußtsein von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unterschiedenen einfachen *Ideellen*, das Wissen von der *Wahrheit des Natürlichen*, vom *Ich.*

§ 424

Die Wahrheit des Bewußtseins ist das *Selbstbewußtsein* und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir. – Der Ausdruck vom Selbstbewußtsein ist Ich = Ich; – *abstrakte Freiheit*, reine Idealität. – So ist es ohne Realität, denn es selbst, das *Gegenstand* seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.

Zusatz. In dem Ausdruck Ich = Ich ist das Prinzip der absoluten *Vernunft* und *Freiheit* ausgesprochen. Die Freiheit und die Vernunft besteht darin, daß ich mich zu der Form des Ich = Ich erhebe, daß ich alles als das *Meinige,* als *Ich* erkenne, daß ich jedes Objekt als ein Glied in dem Systeme desjenigen fasse, was ich selbst bin, – kurz darin, daß ich in *einem und demselben* Bewußtsein *Ich* und die *Welt* habe, in der Welt mich selber wiederfinde und umgekehrt in meinem Bewußtsein das habe, was *ist,* was *Objektivität* hat. Diese das Prinzip des Geistes ausmachende Einheit des Ich und des Objekts ist jedoch nur erst auf *abstrakte* Weise im *unmittelbaren* Selbstbewußtsein vorhanden und wird nur von *uns,* den Betrachtenden, noch nicht vom Selbstbewußtsein selber erkannt. Das unmittelbare Selbstbewußtsein hat noch nicht das Ich = Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstande, ist deshalb nur *für uns,* nicht *für sich selber* frei, – weiß noch nicht von seiner Freiheit und hat nur die *Grundlage* derselben in sich, aber noch nicht die wahrhaft *wirkliche* Freiheit.

§ 425

Das abstrakte Selbstbewußtsein ist die *erste* Negation des Bewußtseins, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Objekt, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtsein, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseins und seiner als Bewußtseins. Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich = Ich an sich schon aufgehoben ist, so ist es als diese Gewißheit seiner selbst gegen das Objekt der *Trieb,* das zu

setzen, was es an sich ist, – d. i. dem abstrakten Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben und umgekehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objektivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen; beides ist ein und dasselbe; – die Identifizierung seines Bewußtseins und Selbstbewußtseins.

Zusatz. Der Mangel des *abstrakten Selbstbewußtseins* liegt darin, daß dasselbe und das Bewußtsein noch *Zweierlei* gegeneinander sind, daß beide sich noch nicht gegenseitig ausgeglichen haben. Im Bewußtsein sehen wir den ungeheuren *Unterschied* des *Ich*, dieses ganz *Einfachen*, auf der einen Seite und der unendlichen *Mannigfaltigkeit der Welt* auf der anderen Seite. Dieser hier noch nicht zur wahrhaften Vermittlung kommende Gegensatz des Ich und der Welt macht die *Endlichkeit* des Bewußtseins aus. Das *Selbstbewußtsein* dagegen hat seine Endlichkeit in seiner noch ganz *abstrakten Identität mit sich selber.* Im Ich = Ich des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist nur ein *sein sollender*, noch kein *gesetzter*, noch kein *wirklicher* Unterschied vorhanden.
Dieser Zwiespalt zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Bewußtsein bildet einen *inneren* Widerspruch des *Selbstbewußtseins* mit sich selbst, weil das letztere zugleich die ihm zunächst vorangegangene Stufe, *Bewußtsein*, folglich das Gegenteil seiner selber ist. Da nämlich das abstrakte Selbstbewußtsein nur die *erste*, somit noch *bedingte* Negation der Unmittelbarkeit des Bewußtseins und nicht schon die *absolute* Negativität, d. h. die Negation jener Negation, die *unendliche Affirmation* ist, so hat es selber noch die Form eines *Seienden*, eines *Unmittelbaren*, eines trotz oder vielmehr gerade wegen seiner *unterschiedslosen Innerlichkeit* noch von der *Äußerlichkeit* Erfüllten; es enthält daher die Negation nicht bloß *in sich*, sondern auch *außer sich*, als ein *äußerliches* Objekt, als ein *Nicht-Ich*, und ist eben dadurch *Bewußtsein.*
Der hier geschilderte Widerspruch muß gelöst werden, und dies geschieht auf die Weise, daß das Selbstbewußtsein, welches sich als Bewußtsein, als Ich, zum Gegenstande hat, die *einfache Idealität* des Ich zum *realen Unterschiede* fortentwickelt, somit seine *einseitige Subjektivität* aufhebend sich *Objektivität* gibt, – ein Prozeß, der identisch ist mit dem umgekehrten, durch welchen zugleich das *Objekt* vom Ich *subjektiv* gesetzt, in die Innerlichkeit des Selbstes versenkt und so die im Bewußtsein vorhandene Abhängigkeit des Ich von einer äußerlichen Realität vernichtet wird. So gelangt das Selbstbewußtsein dahin, nicht *neben* sich das Bewußtsein zu haben, nicht äußerlich mit diesem verbunden zu sein, son-

dern dasselbe wahrhaft zu durchdringen und als ein aufgelöstes in sich selber zu enthalten.

Um dies Ziel zu erreichen, hat das Selbstbewußtsein drei Entwicklungsstufen zu durchlaufen.

α) Die erste dieser Stufen stellt uns das unmittelbare, einfach mit sich identische und zugleich, im Widerspruch hiermit, auf ein äußerliches Objekt bezogene, *einzelne Selbstbewußtsein* dar. So bestimmt ist das Selbstbewußtsein die Gewißheit seiner als des Seienden, gegen welches der Gegenstand die Bestimmung eines nur scheinbar Selbständigen, in der Tat aber Nichtigen hat; – das *begehrende Selbstbewußtsein.*

β) Auf der zweiten Stufe bekommt das objektive Ich die Bestimmung eines *anderen Ich* und entsteht somit das Verhältnis *eines Selbstbewußtseins* zu einem *anderen Selbstbewußtsein,* zwischen diesen beiden aber der *Prozeß des Anerkennens.* Hier ist das Selbstbewußtsein nicht mehr bloß *einzelnes* Selbstbewußtsein, sondern in ihm beginnt schon eine Vereinigung von *Einzelheit* und *Allgemeinheit.*

γ) Indem dann ferner das *Anderssein* der einander gegenüberstehenden Selbste sich aufhebt und diese in ihrer Selbständigkeit doch miteinander identisch werden, tritt die dritte jener Stufen hervor, – das *allgemeine Selbstbewußtsein.*

α. Die Begierde

§ 426

Das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit ist *Einzelnes* und *Begierde,* – der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objekts hat und subjektiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtseins hervorgegangene Gewißheit seiner selbst ist das Objekt und für die Beziehung des Selbstbewußtseins auf das Objekt ist seine abstrakte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.

Zusatz. Wie schon im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, ist die *Begierde* diejenige Form, in welcher das Selbstbewußtsein auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erscheint. Die Begierde hat hier, im zweiten Hauptteil der Lehre vom subjektiven Geiste, noch keine weitere Bestimmung als die des *Triebes,* insofern derselbe, ohne durch das *Denken* bestimmt zu sein, auf ein *äußerliches* Objekt gerichtet ist, in welchem er sich zu befriedigen sucht. Daß aber der so bestimmte Trieb im Selbstbewußtsein

existiert, davon liegt die Notwendigkeit darin, daß das Selbstbewußtsein (wie wir gleichfalls schon im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerklich gemacht haben) zugleich seine ihm zunächst vorangegangene Stufe, nämlich Bewußtsein ist und von diesem inneren Widerspruche weiß. Wo ein mit sich Identisches einen Widerspruch in sich trägt und von dem Gefühl seiner an sich seienden Identität mit sich selber ebenso wie von dem entgegengesetzten Gefühl seines inneren Widerspruchs erfüllt ist, da tritt notwendig der *Trieb* hervor, diesen Widerspruch aufzuheben. Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerspruch nicht zu ertragen vermag, sondern zugrunde geht, wenn das Andere seiner selbst in es eindringt. Das Beseelte hingegen und der Geist haben notwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geist sein kann, ohne den Widerspruch in sich zu haben und ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen. In dem *unmittelbaren*, daher *natürlichen, einzelnen, ausschließenden* Selbstbewußtsein hat aber, wie bereits oben angedeutet, der Widerspruch die Gestalt, daß das Selbstbewußtsein, dessen Begriff darin besteht, sich *zu sich selber* zu verhalten, Ich = Ich zu sein, im Gegenteil zugleich noch zu einem *unmittelbaren,* nicht ideell gesetzten Anderen, zu einem *äußerlichen* Objekt, zu einem *Nicht-Ich* sich verhält und *sich selber äußerlich* ist, da es, obgleich *an sich* Totalität, Einheit des Subjektiven und des Objektiven, dennoch zunächst als Einseitiges, als ein nur Subjektives existiert, das erst durch die Befriedigung der Begierde dahin kommt, *an und für sich* Totalität zu sein. – Trotz jenes inneren Widerspruchs bleibt jedoch das Selbstbewußtsein sich seiner absolut gewiß, weil dasselbe weiß, daß das unmittelbare, äußerliche Objekt keine wahrhafte Realität hat, vielmehr ein Nichtiges gegen das Subjekt, ein bloß scheinbar Selbständiges, in der Tat aber ein solches ist, das nicht verdient und nicht vermag, für sich zu bestehen, sonderu durch die reale Macht des Subjekts untergehen muß.

§ 427

Das Selbstbewußtsein weiß sich daher *an sich* im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. In der Negation der beiden einseitigen Momente, als der eigenen Tätigkeit des Ich, wird *für* dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Tätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtsein das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existiert hier als jene Tätigkeit des Ich. Das gegebene Objekt wird

hierin ebenso subjektiv gesetzt, als die Subjektivität sich ihrer Einseitigkeit entäußert und sich objektiv wird.

Zusatz. Das selbstbewußte Subjekt weiß sich als *an sich* mit dem äußerlichen Gegenstande *identisch*, – weiß, daß dieser die *Möglichkeit* der Befriedigung der Begierde enthält, daß der Gegenstand also der Begierde *gemäß* ist und daß eben deswegen diese durch ihn erregt wird. Die Beziehung auf das Objekt ist dem Subjekt daher notwendig. Das letztere schaut in dem ersteren seinen *eigenen Mangel*, seine eigene Einseitigkeit an, sieht im Objekt etwas zu seinem eigenen Wesen Gehöriges und dennoch ihm Fehlendes. Diesen Widerspruch ist das Selbstbewußtsein aufzuheben imstande, da dasselbe kein Sein, sondern absolute Tätigkeit ist; und es hebt ihn auf, indem es sich des selbständig zu sein gleichsam nur vorgebenden Gegenstandes bemächtigt, durch Verzehrung desselben sich befriedigt und, da es Selbstzweck ist, in diesem Prozeß sich erhält. Das Objekt muß dabei zugrunde gehen; denn beide, das Subjekt und das Objekt, sind hier Unmittelbare, und diese können nicht anders in Einem sein als so, daß die Unmittelbarkeit, und zwar *zunächst* die des selbstlosen Objekts, negiert wird. Durch die Befriedigung der Begierde wird die an sich seiende Identität des Subjekts und des Objekts gesetzt, die Einseitigkeit der Subjektivität und die scheinbare Selbständigkeit des Objekts aufgehoben. Indem aber der Gegenstand von dem begehrenden Selbstbewußtsein vernichtet wird, kann er einer durchaus fremden Gewalt zu unterliegen scheinen. Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn das unmittelbare Objekt muß sich seiner *eigenen* Natur, seinem *Begriffe* nach, aufheben, da es in seiner *Einzelheit* der *Allgemeinheit* seines Begriffes nicht entspricht. Das Selbstbewußtsein ist der *erscheinende* Begriff des Objektes selber. In der Vernichtung des Gegenstandes durch das Selbstbewußtsein geht dieser daher durch die Macht seines eigenen, ihm *nur innerlichen* und eben deshalb *nur von außen* an ihn zu kommen scheinenden Begriffes unter. So wird das Objekt subjektiv gesetzt. Aber durch diese Aufhebung des Objektes hebt, wie schon bemerkt, das Subjekt auch seinen eigenen Mangel, sein Zerfallen in ein unterschiedsloses Ich = Ich und in ein auf ein äußerliches Objekt bezogenes Ich auf und gibt ebensosehr seiner Subjektivität Objektivität, wie es sein Objekt subjektiv macht.

§ 428

Das Produkt dieses Prozesses ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt und hierdurch *für sich* befriedigt, Wirkliches ist. Nach der äußerlichen Seite bleibt es in dieser Rück-

kehr zunächst als *Einzelnes* bestimmt und hat sich als solches erhalten, weil es sich auf das selbstlose Objekt nur negativ bezieht, dieses insofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt *zerstörend* wie ihrem Inhalte nach *selbstsüchtig*, und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.

Zusatz. Das Verhältnis der Begierde zum Gegenstande ist noch durchaus das des selbstsüchtigen *Zerstörens*, nicht das des *Bildens*. Insofern das Selbstbewußtsein als *bildende* Tätigkeit sich auf den Gegenstand bezieht, bekommt dieser nur die in ihm ein *Bestehen* gewinnende *Form* des Subjektiven, wird aber seinem Stoffe nach erhalten. Durch die Befriedigung des in der Begierde befangenen Selbstbewußtseins hingegen wird, da dieses das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft besitzt, die Selbständigkeit des Objektes zerstört, so daß die Form des Subjektiven in demselben zu keinem Bestehen gelangt.
Wie der Gegenstand der Begierde und diese selber, so ist aber notwendigerweise auch die *Befriedigung* der Begierde etwas *Einzelnes, Vorübergehendes*, der immer von neuem erwachenden Begierde Weichendes, eine mit der *Allgemeinheit* des Subjektes beständig in Widerspruch bleibende und gleichwohl durch den gefühlten Mangel der unmittelbaren Subjektivität immer wieder angeregte Objektivierung, die *niemals* ihr Ziel absolut erreicht, sondern nur den *Progreß ins Unendliche* herbeiführt.

§ 429

Aber das Selbstgefühl, das ihm [dem Ich] in der Befriedigung wird, bleibt nach der inneren Seite oder *an sich* nicht im abstrakten *Fürsichsein* oder in seiner *Einzelheit*, sondern als die Negation der *Unmittelbarkeit* und der Einzelheit enthält das Resultat die Bestimmung der *Allgemeinheit* und der *Identität* des Selbstbewußtseins mit seinem Gegenstande. Das Urteil oder die Diremtion dieses Selbstbewußtseins ist das Bewußtsein eines *freien* Objekts, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.

Zusatz. Nach der *äußerlichen* Seite bleibt, wie im Zusatze zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, das unmittelbare Selbstbewußtsein in dem ins Unendliche sich fortsetzenden lang-

weiligen Wechsel der Begierde und der Befriedigung derselben, in der aus ihrer Objektivierung immer wieder in sich zurückfallenden Subjektivität befangen. Nach der *inneren* Seite dagegen, oder dem *Begriffe* nach, hat das Selbstbewußtsein, durch Aufhebung seiner Subjektivität und des äußerlichen Gegenstandes, seine eigene Unmittelbarkeit, den Standpunkt der Begierde negiert, sich mit der Bestimmung des Anderssein gegen sich selber gesetzt, das *Andere* mit dem *Ich* erfüllt, aus etwas *Selbstlosem* zu einem *freien*, zu einem *selbstischen* Objekt, zu einem *anderen* Ich gemacht, – somit sich als ein *unterschiedenes Ich* sich selber gegenübergestellt, dadurch aber sich über die Selbstsucht der bloß zerstörenden Begierde erhoben.

β. Das anerkennende Selbstbewußtsein

§ 430

Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein zunächst *unmittelbar* als ein Anderes für ein *Anderes.* Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt. Das Aufheben der *Einzelheit* des Selbstbewußtseins war das *erste* Aufheben; es ist damit nur als *besonderes* bestimmt. – Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu *zeigen* und für den Anderen als solches *da* zu sein, – den Prozeß des *Anerkennens.*

Zusatz. Die in der Überschrift des obigen Paragraphen bezeichnete zweite Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseins hat mit dem die erste Entwicklungsstufe desselben bildenden, in der *Begier* befangenen Selbstbewußtsein zunächst auch noch die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* gemein. In dieser Bestimmung liegt der ungeheure Widerspruch, daß – da Ich das ganz *Allgemeine*, absolut *Durchgängige*, durch *keine Grenze Unterbrochene,* das *allen* Menschen *gemeinsame Wesen* ist – die beiden sich hier aufeinander beziehenden Selbste *eine* Identität, sozusagen *ein* Licht ausmachen und dennoch zugleich *zweie* sind, die, in vollkommener *Starrheit* und *Sprödigkeit* gegeneinander, jedes als ein *in sich Reflektiertes,* von dem Anderen absolut *Unterschiedenes* und *Undurchbrechbares* bestehen.

§ 431

Er ist ein *Kampf*; denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares

anderes Dasein für mich ist; ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Ebensosehr kann ich nicht als Unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug sein eigenes *Selbstgefühl* sowie sein Sein *für andere* und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.

Zusatz. Die nähere Gestalt des im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen angegebenen Widerspruchs ist die, daß die beiden sich zueinander verhaltenden selbstbewußten Subjekte, weil sie unmittelbares Dasein haben, *natürliche, leibliche* sind, also in der Weise eines *fremder Gewalt* unterworfenen *Dinges* existieren und als ein solches aneinander kommen, zugleich aber schlechthin *freie* sind und nicht als ein nur *unmittelbar Daseiendes*, nicht als ein bloß *Natürliches* voneinander behandelt werden dürfen. Um diesen Widerspruch zu überwinden, dazu ist nötig, daß die beiden einander gegenüberstehenden Selbste in ihrem *Dasein*, in ihrem *Sein-für-Anderes*, sich als das setzen und sich als das anerkennen, was sie *an sich* oder ihrem Begriffe nach sind, – nämlich nicht bloß *natürliche*, sondern *freie* Wesen. Nur so kommt die *wahre* Freiheit zustande; denn da diese in der Identität meiner mit dem anderen besteht, so bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird. Diese Freiheit des *einen* im *anderen* vereinigt die Menschen auf innerliche Weise, wogegen das *Bedürfnis* und die *Not* dieselben nur äußerlich zusammenbringt. Die Menschen müssen sich daher ineinander wiederfinden wollen. Dies kann aber nicht geschehen, solange dieselben in ihrer Unmittelbarkeit, in ihrer Natürlichkeit befangen sind; denn diese ist eben dasjenige, was sie voneinander ausschließt und sie verhindert, als freie füreinander zu sein. Die Freiheit fordert daher, daß das selbstbewußte Subjekt weder seine eigene Natürlichkeit bestehen lasse noch die Natürlichkeit anderer dulde, sondern vielmehr, gleichgültig gegen das Dasein, in einzelnen unmittelbaren Händeln das eigene und das fremde Leben für die Erringung der Freiheit auf das Spiel setze. Nur durch *Kampf* kann also die Freiheit erworben werden; die Versicherung, frei zu sein, genügt dazu nicht; nur dadurch, daß der Mensch sich selber, wie andere, in die *Gefahr des Todes* bringt, beweist er auf diesem Standpunkt seine Fähigkeit zur Freiheit.

§ 432

Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtsein[e] bringt das Leben des anderen in *Gefahr* und begibt sich selbst darein, aber nur als *in Gefahr*, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des einen, der den Widerspruch nach einer Seite auflöst, durch die abstrakte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, ist so nach der wesentlichen Seite, dem Dasein des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höhere als der erste.

Zusatz. Der *absolute* Beweis der Freiheit im Kampfe um die Anerkennung ist der *Tod.* Schon indem die Kämpfenden sich in die Gefahr des Todes begeben, setzen sie ihr beiderseitiges natürliches Sein als ein Negatives, beweisen sie, daß sie dasselbe als ein Nichtiges ansehen. Durch den Tod aber wird die Natürlichkeit tatsächlich negiert und dadurch zugleich deren Widerspruch mit dem Geistigen, mit dem Ich, aufgelöst. Diese Auflösung ist jedoch nur ganz *abstrakt*, nur von *negativer*, nicht von *positiver* Art. Denn wenn von den beiden um ihre gegenseitige Anerkennung miteinander Kämpfenden auch nur der eine untergeht, so kommt keine Anerkennung zustande, so existiert der Übriggebliebene ebensowenig wie der Tote als ein Anerkannter. Folglich entsteht durch den Tod der neue und größere Widerspruch, daß diejenigen, welche durch den Kampf ihre innere Freiheit bewiesen haben, dennoch zu keinem anerkannten Dasein ihrer Freiheit gelangt sind.
Um etwaigen Mißverständnissen rücksichtlich des soeben geschilderten Standpunktes vorzubeugen, haben wir hier noch die Bemerkung zu machen, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Äußersten getriebenen Form bloß im *Naturzustande*, wo die Menschen nur als *Einzelne* sind, stattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate fernbleibt, weil daselbst dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, nämlich das Anerkanntsein, bereits vorhanden ist. Denn obgleich der Staat auch durch *Gewalt entstehen* kann, so beruht er doch nicht auf ihr; die Gewalt hat in seiner Hervorbringung nur ein an und für sich Berechtigtes, die Gesetze, die Verfassung, zur Existenz gebracht. Im Staate sind der Geist des Volkes, die Sitte, das Gesetz das Herrschende. Da wird der Mensch als *vernünftiges* Wesen, als *frei*, als Person anerkannt und behandelt; und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig,

daß er, mit Überwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewußtseins, einem *Allgemeinen*, dem *an und für sich seienden Willen*, dem *Gesetze* gehorcht, also gegen andere sich auf eine *allgemeingültige* Weise benimmt, sie als das anerkennt, wofür er selber gelten will, – als frei, als Person. Im Staate erhält der Bürger seine Ehre durch das Amt, das er bekleidet, durch das von ihm betriebene Gewerbe und durch seine sonstige arbeitende Tätigkeit. Seine Ehre hat dadurch einen substantiellen, allgemeinen, objektiven, nicht mehr von der leeren Subjektivität abhängigen Inhalt, dergleichen im Naturzustande noch fehlt, wo die Individuen, wie sie auch sein und was sie auch tun mögen, sich Anerkennung erzwingen wollen.
Aus dem eben Gesagten erhellt aber, daß mit jenem ein notwendiges Moment in der Entwicklung des menschlichen Geistes ausmachenden Kampfe um Anerkennung der *Zweikampf* durchaus nicht verwechselt werden darf. Der letztere fällt nicht wie der erstere in den Naturzustand der Menschen, sondern in eine schon mehr oder weniger ausgebildete Form der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Seine eigentliche weltgeschichtliche Stelle hat der Zweikampf im Feudalsystem, welches ein rechtlicher Zustand sein sollte, es aber nur in sehr geringem Grade war. Da wollte der Ritter, was er auch begangen haben mochte, dafür gelten, sich nichts vergeben zu haben, vollkommen fleckenlos zu sein. Dies sollte der Zweikampf beweisen. Obgleich das Faustrecht in gewisse Formen gebracht war, so hatte dasselbe doch die Selbstsucht zur absoluten Grundlage; durch seine Ausübung wurde daher nicht ein Beweis vernünftiger Freiheit und wahrhaft staatsbürgerlicher Ehre, sondern vielmehr ein Beweis von Roheit und häufig von der Unverschämtheit eines, trotz seiner Schlechtigkeit, auf äußerliche Ehre Anspruch machenden Sinnes gegeben. Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor, denn ihnen war der Formalismus der leeren Subjektivität, das Geltenwollen des Subjekts in seiner unmittelbaren Einzelheit, durchaus fremd; sie hatten ihre Ehre nur in ihrer gediegenen Einheit mit dem sittlichen Verhältnis, welches der Staat ist. In unseren modernen Staaten aber ist der Zweikampf kaum für etwas anderes zu erklären als für ein *gemachtes* Sichzurückversetzen in die Roheit des Mittelalters. Allenfalls konnte bei dem ehemaligen Militär der Zweikampf einen leidlich vernünftigen Sinn haben, nämlich den, daß das Individuum beweisen wollte, es habe noch einen höheren Zweck, als sich um des Groschens willen totschlagen zu lassen.

§ 433

Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt

sich der Kampf zunächst als *einseitige* Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein jedoch aufgibt, das andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst [fest]hält und vom ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird: – das *Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft.*

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die *Erscheinung*, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der *Staaten*, hervorgegangen ist. Die *Gewalt*, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts*, obgleich das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseins. Es ist der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip.*

Zusatz. Das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft enthält nur ein *relatives* Aufheben des Widerspruchs zwischen der *in sich reflektierten Besonderheit* und der *gegenseitigen Identität* der unterschiedenen selbstbewußten Subjekte. Denn in diesem Verhältnis wird die Unmittelbarkeit des besonderen Selbstbewußtseins zunächst nur auf der Seite des Knechtes aufgehoben, dagegen auf der Seite des Herrn erhalten. Während die Natürlichkeit des Lebens auf diesen beiden Seiten bestehen bleibt, gibt sich der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herrn auf, bekommt zu seinem Inhalte den Zweck des Gebieters, der seinesteils in sein Selbstbewußtsein nicht den Willen des Knechtes, sondern bloß die Sorge für die Erhaltung der natürlichen Lebendigkeit desselben aufnimmt, dergestalt, daß in diesem Verhältnis die *gesetzte* Identität des Selbstbewußtseins der aufeinander bezogenen Subjekte nur auf *einseitige* Weise zustandekommt.
Was das Geschichtliche des in Rede stehenden Verhältnisses betrifft, so kann hier bemerkt werden, daß die antiken Völker, die Griechen und Römer, sich noch nicht zum Begriff der *absoluten* Freiheit erhoben hatten, da sie nicht erkannten, daß der *Mensch als solcher*, als dieses *allgemeine* Ich, als *vernünftiges* Selbstbewußtsein, zur Freiheit berechtigt ist. Bei ihnen wurde vielmehr

der Mensch nur dann für frei gehalten, wenn er als ein Freier *geboren* war. Die Freiheit hatte also bei ihnen noch die Bestimmung der *Natürlichkeit*. Deshalb gab es in ihren Freistaaten Sklaverei und entstanden bei den Römern blutige Kriege, in denen die Sklaven sich frei zu machen, zur Anerkennung ihrer ewigen Menschenrechte zu gelangen suchten.

§ 434

Dies Verhältnis ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, *Gemeinsamkeit* des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbständigkeit sich zusammenschließen; – die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein *dauerndes* Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.

§ 435

Zweitens nach dem Unterschiede hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines *einzelnen* Fürsichseins; und zwar vermittels der Aufhebung des unmittelbaren Fürsichseins, welche aber in einen anderen fällt. – Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, – den Übergang zum *allgemeinen Selbstbewußtsein.*

Zusatz. Indem der Knecht für den Herrn, folglich nicht im ausschließlichen Interesse seiner eigenen Einzelheit arbeitet, so erhält seine Begierde die *Breite*, nicht nur die Begierde eines *Diesen* zu sein, sondern zugleich die eines *anderen* in sich zu enthalten. Demnach erhebt sich der Knecht über die selbstische Einzelheit seines natürlichen Willens und steht insofern, seinem Werte nach, höher als der in seiner Selbstsucht befangene, im Knechte nur seinen unmittelbaren Willen anschauende, von einem unfreien Bewußt-

sein auf formelle Weise anerkannte Herr. Jene Unterwerfung der Selbstsucht des Knechtes bildet den *Beginn* der wahrhaften Freiheit des Menschen. Das Erzittern der Einzelheit des Willens, das Gefühl der Nichtigkeit der Selbstsucht, die Gewohnheit des Gehorsams ist ein notwendiges Moment in der Bildung jedes Menschen. Ohne diese den Eigenwillen brechende Zucht erfahren zu haben, wird niemand frei, vernünftig und zum Befehlen fähig. Um frei zu werden, um die Fähigkeit zur Selbstregierung zu erlangen, haben daher alle Völker erst durch die strenge Zucht der Unterwürfigkeit unter einen Herrn hindurchgehen müssen. So war es zum Beispiel notwendig, daß, nachdem *Solon* den Atheniensern demokratische, freie Gesetze gegeben hatte, *Peisistratos* sich eine Gewalt verschaffte, durch welche er die Athenienser zwang, jenen Gesetzen zu gehorchen. Erst als dieser Gehorsam Wurzel gefaßt hatte, wurde die Herrschaft der Peisistratiden überflüssig. So mußte auch *Rom* die strenge Regierung der Könige durchleben, bevor durch Brechung der natürlichen Selbstsucht jene bewunderungswürdige römische Tugend der zu allen Opfern bereiten Vaterlandsliebe entstehen konnte. – Die Knechtschaft und die Tyrannei sind also in der Geschichte der Völker eine notwendige Stufe und somit etwas *beziehungsweise* Berechtigtes. Denen, die Knechte bleiben, geschieht kein absolutes Unrecht; denn wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Mut nicht besitzt, der verdient, Sklave zu sein; und wenn dagegen ein Volk frei sein zu wollen sich nicht bloß einbildet, sondern wirklich den energischen Willen der Freiheit hat, wird keine menschliche Gewalt dasselhe in der Knechtschaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückzuhalten vermögen.

Jener knechtische Gehorsam bildet, wie gesagt, nur den *Anfang* der Freiheit, weil dasjenige, welchem sich dabei die natürliche Einzelheit des Selbstbewußtseins unterwirft, nicht der *an und für sich seiende*, wahrhaft *allgemeine*, vernünftige Wille, sondern der *einzelne, zufällige* Wille eines *anderen* Subjektes ist. So tritt hier bloß das *eine* Moment der Freiheit, die *Negativität* der selbstsüchtigen Einzelheit, hervor; wogegen die *positive* Seite der Freiheit erst dann Wirklichkeit erhält, wenn einerseits das knechtische Selbstbewußtsein, ebensowohl von der Einzelheit des Herrn wie von seiner eigenen Einzelheit sich losmachend, das *an und für sich Vernünftige* in dessen von der Besonderheit der Subjekte unabhängigen *Allgemeinheit* erfaßt – und wenn andererseits das Selbstbewußtsein des Herrn durch die zwischen ihm und dem Knechte stattfindende *Gemeinsamkeit* des Bedürfnisses und der Sorge für die Befriedigung desselben sowie durch die Anschauung der ihm im Knechte gegenständlichen Aufhebung des unmittel-

baren einzelnen Willens dahin gebracht wird, diese Aufhebung auch in bezug auf ihn selber als das Wahrhafte zu erkennen und demnach seinen eigenen selbstischen Willen dem Gesetze des an und für sich seienden Willens zu unterwerfen.

γ. Das allgemeine Selbstbewußtsein

§ 436

Das *allgemeine Selbstbewußtsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines [Selbstbewußtsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß.

Dies allgemeine Widererscheinen[23] des Selbstbewußtseins, der Begriff, der sich in seiner Objektivität als mit sich identische Subjektivität und darum allgemein weiß, ist die Form des Bewußtseins der *Substanz* jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats, sowie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. Aber dies *Erscheinen* des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm usf. festgehalten werden.

Zusatz. Das durch den Begriff des Geistes herbeigeführte Resultat des Kampfes um Anerkennung ist das die dritte Stufe in dieser Sphäre bildende *allgemeine Selbstbewußtsein,* d. h. dasjenige freie Selbstbewußtsein, für welches das ihm gegenständliche andere Selbstbewußtsein nicht mehr, wie auf der zweiten Stufe, ein *unfreies,* sondern ein *gleichfalls selbständiges* ist. Auf diesem Standpunkte haben sich also die aufeinander bezogenen selbstbewußten Subjekte durch Aufhebung ihrer *ungleichen besonderen Einzelheit* zu dem Bewußtsein ihrer *reellen Allgemeinheit*, ihrer *allen* zukommenden *Freiheit* und damit zur Anschauung ihrer *bestimmten Identität miteinander* erhoben. Der dem Knecht gegenüberstehende Herr war noch nicht wahrhaft frei, denn er schaute im anderen

23 AB: »Wiederscheinen« – CW: »Wiedererscheinen«

noch nicht durchaus sich selber an. Erst durch das Freiwerden des Knechtes wird folglich auch der Herr vollkommen frei. In dem Zustande dieser allgemeinen Freiheit bin ich, indem ich in *mich* reflektiert bin, unmittelbar in den *anderen* reflektiert, und umgekehrt beziehe ich mich, indem ich mich auf den *anderen* beziehe, unmittelbar auf *mich selber*. Wir haben daher hier die gewaltige Diremtion des Geistes in verschiedene Selbste, die an und für sich und füreinander vollkommen frei, selbständig, absolut spröde, widerstandleistend – und doch zugleich miteinander identisch, somit nicht selbständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind. Dies Verhältnis ist durchaus *spekulativer* Art; und wenn man meint, das Spekulative sei etwas Fernes und Unfaßbares, so braucht man nur den Inhalt jenes Verhältnisses zu betrachten, um sich von der Grundlosigkeit jener Meinung zu überzeugen. Das Spekulative oder Vernünftige und Wahre besteht in der Einheit des Begriffs oder des Subjektiven und der Objektivität. Diese Einheit ist auf dem fraglichen Standpunkt offenbar vorhanden. Sie bildet die Substanz der Sittlichkeit, namentlich der Familie, der geschlechtlichen Liebe (da hat jene Einheit die Form der Besonderheit), der Vaterlandsliebe, dieses Wollens der allgemeinen Zwecke und Interessen des Staats, der Liebe zu Gott, auch der Tapferkeit, wenn diese ein Daransetzen des Lebens an eine allgemeine Sache ist, und endlich auch der Ehre, falls dieselbe nicht die gleichgültige Einzelheit des Individuums, sondern etwas Substantielles, wahrhaft Allgemeines zu ihrem Inhalte hat.

§ 437

Diese Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins enthält zunächst die Einzelnen als ineinander scheinende. Aber ihr Unterschied ist in dieser Identität die ganz unbestimmte Verschiedenheit oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewußtseins, – die *Vernunft*.

Die Vernunft als die *Idee* (§ 213) erscheint hier in der Bestimmung, daß der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existierenden Begriffs, des Bewußtseins und des demselben gegenüber äußerlich vorhandenen Objektes gehabt hat.

Zusatz. Was wir im vorigen Paragraphen das *allgemeine Selbstbewußtsein* genannt haben, das ist in seiner Wahrheit der Begriff der *Vernunft*, – der *Begriff*, insofern er nicht als bloß logische Idee, sondern als die zum Selbstbewußtsein entwickelte Idee existiert. Denn wie wir aus der Logik wissen, besteht die Idee in der Einheit des Subjektiven oder des Begriffs und der Objektivität. Als solche Einheit hat sich uns aber das allgemeine Selbstbewußtsein gezeigt, da wir gesehen haben, daß dasselbe, in seinem absoluten Unterschiede von seinem Anderen, doch zugleich absolut identisch mit demselben ist. Diese Identität der Subjektivität und der Objektivität macht eben die jetzt vom Selbstbewußtsein erreichte *Allgemeinheit* aus, welche über jene beiden Seiten oder *Besonderheiten* übergreift und in welche diese sich auflösen. Indem aber das Selbstbewußtsein zu dieser Allgemeinheit gelangt, hört es auf, Selbstbewußtsein im eigentlichen oder engeren Sinne des Wortes zu sein, weil zum Selbstbewußtsein als solchem gerade das Festhalten an der Besonderheit des Selbstes gehört. Durch das Aufgeben dieser Besonderheit wird das Selbstbewußtsein zur Vernunft. Der Name »Vernunft« hat an dieser Stelle nur den Sinn der zunächst noch *abstrakten* oder *formellen* Einheit des Selbstbewußtseins mit seinem Objekt. Diese Einheit begründet dasjenige, was man, im bestimmten Unterschiede von dem *Wahrhaften*, das bloß *Richtige* nennen muß. *Richtig* ist meine Vorstellung durch ihre bloße Übereinstimmung mit dem Gegenstande, auch wenn dieser seinem Begriffe äußerst wenig entspricht und somit fast gar keine Wahrheit hat. Erst wenn mir der *wahrhafte* Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz in *konkretem* Sinne die Bedeutung der *Vernunft*. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlusse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§ 467) zu betrachten sein, wo wir, von einem weiter als bis jetzt entwickelten Gegensatze des Subjektiven und Objektiven herkommend, die Vernunft als die *inhaltsvolle* Einheit dieses Gegensatzes erkennen werden.

c. *Die Vernunft*

§ 438

Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache *Identität* der *Subjektivität* des Begriffs und seiner *Objektivität* und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher ebensosehr die Bedeutung des im Bewußtsein als solchem nur gegebenen, aber nun selbst *allgemeinen*, das Ich durchdringenden und befassenden *Ob-*

jekts, als des reinen *Ich*, der über das Objekt übergreifenden und es in sich befassenden reinen Form.

§ 439

Das Selbstbewußtsein, so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensosehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute *Substanz*, sondern die *Wahrheit* als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen *Bestimmtheit*, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. – Diese[24] wissende Wahrheit ist der *Geist*.

C
Psychologie
Der Geist

§ 440

Der *Geist* hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseins bestimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstand steht, sondern Wissen der substantiellen, weder subjektiven noch objektiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Sein an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.

Die *Psychologie* betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der *Erscheinung* sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in der Begierde und im Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als

24 AB: »Diese« – CW: »Die«

Naturbestimmung, in dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraktion; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu sein; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur dies zu tun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisieren, d. i. nur die *Form* der Unmittelbarkeit, mit der er wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind *seine* Empfindungen, wie seine Anschauungen [es sind], welche in Vorstellungen, und so fort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden usw.

Zusatz. Der *freie* Geist oder der Geist *als solcher* ist die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in die reine, unendliche Form, in das schrankenlose Wissen, und andererseits in das mit diesem identische Objekt trennt. Dies Wissen hat hier noch keinen weiteren Inhalt als sich selber, – mit der Bestimmung, daß dasselbe alle Objektivität in sich befasse, daß folglich das Objekt nicht etwas von außen an den Geist Kommendes und ihm Unfaßbares sei. So ist der Geist die *schlechthin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewißheit seiner selbst.* Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde, daß diese ihm befreundet sein müsse, daß, wie Adam von Eva sagt, sie sei Fleisch von seinem Fleische, so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe. Die Vernunft hat sich uns als die Einheit des Subjektiven und Objektiven, des für sich selber existierenden Begriffs und der Realität, ergeben. Indem daher der Geist absolute Gewißheit seiner selbst, Wissen der Vernunft ist, so ist er Wissen der Einheit des Subjektiven und Objektiven, – Wissen, daß sein *Objekt* der *Begriff* und der *Begriff objektiv* ist. Dadurch zeigt sich der freie Geist als die Einheit der im ersten und im zweiten Hauptteile der Lehre vom subjektiven Geiste betrachteten, beiden allgemeinen Entwicklungsstufen, – nämlich der *Seele*, dieser *einfachen geistigen Substanz* oder des *unmittelbaren Geistes*, und des *Bewußtseins* oder des *erscheinenden Geistes*, des *Sichtrennens* jener Substanz. Denn die Bestimmungen des freien Geistes haben mit den *seelenhaften* das *Subjektive*, mit denen des *Bewußtseins* hingegen das *Objektive* gemein. Das Prinzip des freien

Geistes ist, das *Seiende* des Bewußtseins als ein *Seelenhaftes* zu setzen und umgekehrt das Seelenhafte zu einem Objektiven zu machen. Er steht, wie das *Bewußtsein*, als *eine* Seite dem Objekt gegenüber und ist zugleich *beide Seiten*, also *Totalität*, wie die *Seele*. Während demnach die Seele die Wahrheit nur als *unmittelbare, bewußtlose Totalität* war und während dagegen im Bewußtsein diese Totalität in das *Ich* und das ihm *äußerliche Objekt* getrennt wurde, das Wissen also dort noch keine Wahrheit hatte, ist der *freie* Geist als die *sich wissende Wahrheit zu erkennen.**
Das Wissen der Wahrheit hat jedoch zunächst selber nicht die Form der Wahrheit, denn dasselbe ist auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe noch etwas Abstraktes, – die formelle Identität des Subjektiven und Objektiven. Erst wenn diese Identität zum *wirklichen* Unterschiede fortentwickelt ist und sich zur Identität ihrer selbst und ihres Unterschiedes gemacht hat, wenn somit der Geist als *bestimmt* in sich unterschiedene Totalität hervortritt, erst dann ist jene Gewißheit zu ihrer *Bewahrheitung* gekommen.

§ 441

Die Seele ist *endlich*, insofern sie unmittelbar oder von Natur bestimmt ist; das Bewußtsein, insofern es einen Gegen-

* Wenn daher die Menschen behaupten, man könne die Wahrheit nicht erkennen, so ist dies die äußerste Lästerung. Die Menschen wissen dabei nicht, was sie sagen. Wüßten sie es, so verdienten sie, daß ihnen die Wahrheit entzogen würde. Die moderne Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit ist aller spekulativen Philosophie wie aller echten Religiosität fremd. Ein ebenso religiöser wie denkender Dichter, *Dante*, drückt seinen Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit auf eine so prägnante Weise aus, daß wir uns erlauben, seine Worte hier mitzuteilen. Er sagt im vierten Gesange des Paradieses, Vers 124–130:

Io veggio ben che già mai non si sazia
nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha; e giunger pòllo:
se non, ciascun disio sarebbe frustra.

[Ich sehe wohl, nie satt wird von der Speise
Des Menschen Einsicht, birgt sich Wahrheit ihr,
Der fern, ein Wahres gibt's in keiner Weise.
Sie ruht in ihm, wie in der Höhl ein Tier,
Sofern sie es erreicht! sie kanns erreichen,
Da ja umsonst sonst jegliche Begier.
Übers. W. G. Hertz]

stand hat; der Geist, insofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit und, was dasselbe ist, dadurch, daß er subjektiv oder als der Begriff ist. Und es ist gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche, objektive *Vernunft* als sein *Begriff* gesetzt, so ist die Realität das *Wissen* oder die *Intelligenz*; oder das *Wissen* als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese *Vernunft* und die Realisierung des Wissens, sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes besteht daher darin, daß das Wissen das Anundfürsichsein seiner Vernunft nicht erfaßt, oder ebensosehr, daß diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist zugleich nur insofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen *voraussetzt* und sich dadurch verendlicht und die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein.

Zusatz. Der freie Geist ist, wie wir gesehen haben, seinem *Begriffe* nach vollkommene Einheit des Subjektiven und Objektiven, der Form und des Inhalts, folglich *absolute Totalität* und somit *unendlich, ewig*. Wir haben ihn als Wissen der Vernunft erkannt. Weil er dies ist, weil er das Vernünftige zu seinem Gegenstande hat, muß er als das unendliche Fürsichsein der Subjektivität bezeichnet werden. Zum *Begriffe* des Geistes gehört daher, daß in ihm die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven nicht bloß *an sich*, sondern auch *für sich*, also Gegenstand des Wissens sei. Wegen dieser zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande, zwischen der Form und dem Inhalte herrschenden, alle *Trennung* und damit alle *Veränderung* ausschließenden bewußten Harmonie kann man den Geist, seiner *Wahrheit* nach, das *Ewige* wie das vollkommen *Selige* und *Heilige* nennen. Denn *heilig* darf nur dasjenige genannt werden, was *vernünftig ist* und vom *Vernünftigen weiß*. Deshalb hat weder die äußere Natur noch die bloße Empfindung auf jenen Namen ein Recht. Die unmittelbare, nicht durch das vernünftige Wissen gereinigte Empfindung ist mit der Bestimmtheit des Natürlichen, Zufälligen, des Sich-selber-äußerlich-Seins, des Auseinanderfallens behaftet. An dem Inhalte der Empfindung und der natürlichen Dinge besteht daher die Unend-

lichkeit nur in etwas *Formellem, Abstraktem.* Der Geist dagegen ist, seinem *Begriffe* oder seiner *Wahrheit* nach, unendlich oder ewig in diesem *konkreten* und *realen* Sinne, daß er in seinem Unterschiede absolut mit sich identisch bleibt. Darum muß der Geist für das Ebenbild Gottes, für die Göttlichkeit des Menschen erklärt werden.

In seiner *Unmittelbarkeit* – denn auch der Geist als solcher gibt sich zunächst die Form der Unmittelbarkeit – ist aber der Geist noch nicht *wahrhaft* Geist: da steht vielmehr seine Existenz mit seinem Begriffe, mit dem göttlichen Urbilde, nicht in absoluter Übereinstimmung, da ist das Göttliche in ihm nur das erst zur vollkommenen Erscheinung herauszubildende *Wesen.* Unmittelbar hat folglich der Geist seinen Begriff noch nicht erfaßt, *ist* er nur vernünftiges Wissen, *weiß* sich aber noch nicht als solches. So ist der Geist, wie schon im Zusatze zum vorigen Paragraphen gesagt wurde, zunächst nur die unbestimmte Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjektiven und Objektiven. Daher fehlt ihm hier noch die *bestimmte* Erkenntnis der Vernünftigkeit des Gegenstandes. Um zu dieser zu gelangen, muß der Geist den an sich vernünftigen Gegenstand von der demselben zunächst anklebenden Form der Zufälligkeit, Einzelheit und Äußerlichkeit befreien und dadurch sich selber von der Beziehung auf ein ihm Anderes frei machen. In den Weg dieser Befreiung fällt die *Endlichkeit* des Geistes. Denn solange dieser sein Ziel noch nicht erreicht hat, weiß er sich noch nicht absolut identisch mit seinem Gegenstande, sondern findet sich durch denselben *beschränkt.*

Die Endlichkeit des Geistes darf aber nicht für etwas *absolut Festes* gehalten, sondern muß als eine Weise der Erscheinung des nichtsdestoweniger seinem Wesen nach unendlichen Geistes erkannt werden. Darin liegt, daß der *endliche* Geist unmittelbar ein Widerspruch, ein Unwahres und zugleich der Prozeß ist, diese Unwahrheit aufzuheben. Dies Ringen mit dem Endlichen, das Überwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine notwendige Stufe des ewigen Geistes. Wenn man daher von den Schranken der Vernunft spricht, so ist dies noch ärger, als ein Sprechen von hölzernem Eisen sein würde. Es ist der unendliche Geist selber, der sich als *Seele* wie als Bewußtsein sich selbst *voraussetzt* und dadurch *verendlicht,* aber ebenso diese selbstgemachte Voraussetzung, diese Endlichkeit, den an sich aufgehobenen Gegensatz des Bewußtseins einerseits gegen die Seele und andererseits gegen ein äußerliches Objekt, als aufgehoben setzt. Diese Aufhebung hat im *freien Geiste* eine andere Form als im *Bewußtsein.* Während für dieses die Fortbestimmung des Ich den Schein einer von dessen Tätigkeit unabhängigen Ver-

änderung des Objektes annimmt, folglich die logische Betrachtung dieser Veränderung beim Bewußtsein noch allein in *uns* fiel, ist es *für* den freien Geist, daß er selber die sich entwickelnden und verändernden Bestimmungen des Objektes aus sich hervorbringt, daß er selber die Objektivität subjektiv und die Subjektivität objektiv macht. Die von ihm gewußten Bestimmungen sind allerdings dem Objekte innewohnend, aber zugleich durch ihn gesetzt. Nichts ist in ihm ein *nur Unmittelbares.* Wenn man daher von »Tatsachen des Bewußtseins« spricht, die für den Geist das Erste wären und ein Unvermitteltes, bloß Gegebenes für ihn bleiben müßten, so ist darüber zu bemerken, daß sich auf dem Standpunkte des *Bewußtseins* allerdings vieles solches Gegebene findet, daß aber der freie *Geist* diese Tatsachen nicht als ihm gegebene, selbständige *Sachen* zu belassen, sondern als *Taten* des Geistes, als einen durch *ihn gesetzten* Inhalt, zu erweisen und somit zu erklären hat.

§ 442

Das Fortschreiten des Geistes ist *Entwicklung,* insofern seine Existenz, das *Wissen,* in sich selbst das an und für sich Bestimmtsein, d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Tätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. Insofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst *abstrakt* oder *formell* ist, ist das Ziel des Geistes, die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *hervorzubringen.*

Es ist hierbei nicht an die mit der *anthropologischen* zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nacheinander hervortretend und in der Existenz sich äußernd betrachtet werden, – ein Fortgang, auf dessen Erkenntnis eine Zeitlang (von der Condillacschen Philosophie[25]) ein großer Wert gelegt worden ist, als ob solches vermeintliche *natürliche* Hervorgehen das *Entstehen* dieser Vermögen aufstellen und dieselben *erklären* sollte. Es ist hierin die Richtung nicht zu verkennen, die *mannigfaltigen* Tätig-

---

25 Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, Paris und London 1754

keitsweisen des Geistes bei der *Einheit* desselben begreiflich zu machen und einen Zusammenhang der Notwendigkeit aufzuzeigen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien sind überhaupt dürftiger Art. Vornehmlich ist die herrschende Bestimmung, daß das Sinnliche zwar mit Recht als das Erste, als anfangende Grundlage genommen wird, aber daß von diesem Ausgangspunkte die weiteren Bestimmungen nur auf *affirmative* Weise hervorgehend erscheinen und das *Negative* der Tätigkeit des Geistes, wodurch jener Stoff vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und übersehen ist. Das Sinnliche ist in jener Stellung nicht bloß das empirische Erste, sondern bleibt so, daß es die wahrhaft substantielle Grundlage sein solle.

Ebenso wenn die Tätigkeiten des Geistes nur als *Äußerungen,* Kräfte überhaupt, etwa mit der Bestimmung von *Nützlichkeit,* d. h. als zweckmäßig für irgendein anderes Interesse der Intelligenz oder des Gemüts betrachtet werden, so ist kein *Endzweck* vorhanden. Dieser kann nur der Begriff selbst sein und die Tätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben, die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjektivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich *zu sich selbst* zu befreien. Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und dies ist allein für die *vernünftige* Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Tätigkeiten zu halten.

Zusatz. Die Existenz des Geistes, das *Wissen,* ist die *absolute* Form, d. h. die den Inhalt in sich selber habende Form, oder der *als Begriff* existierende, seine Realität sich selber gebende *Begriff.* Daß der Inhalt oder Gegenstand dem Wissen ein *gegebener,* ein *von außen* an dasselbe kommender sei, ist daher nur ein *Schein,* durch dessen Aufhebung der Geist sich als das erweist, was er *an sich* ist, – nämlich das absolute *Sichselbstbestimmen,* die unendliche Negativität des ihm und sich selber Äußerlichen, das alle Realität *aus sich* hervorbringende *Ideelle.* Das *Fortschreiten* des

Geistes hat folglich nur den Sinn, daß jener *Schein* aufgehoben werde, daß das Wissen sich als die allen Inhalt aus sich entwikkelnde Form bewähre. Weit entfernt also, daß die Tätigkeit des Geistes auf ein *bloßes Aufnehmen* des Gegebenen beschränkt sei, hat man vielmehr dieselbe eine *schaffende* zu nennen, wenngleich die Produktionen des Geistes, insofern er nur der *subjektive* ist, noch nicht die Form unmittelbarer Wirklichkeit erhalten, sondern mehr oder weniger *ideelle* bleiben.

§ 443

Wie das Bewußtsein zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat (§ 413), so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewußtsein zu seinem Gegenstande; d. i. indem dieses nur *an sich* die Identität des Ich mit seinem Anderen ist (§ 415), so setzt sie der Geist *für sich*, daß nun *er* sie wisse, diese *konkrete* Einheit. Seine Produktionen sind nach der Vernunftbestimmung, daß der Inhalt sowohl der *an sich seiende*, als nach der Freiheit der *seinige* sei. Somit, indem er in seinem Anfange *bestimmt* ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, die des *Seienden* und die des *Seinigen*; nach jener etwas als *seiend* in sich zu finden, nach dieser es nur als das *Seinige* zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher:

a) *theoretisch* zu sein, es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu tun zu haben und es nun als das *Seinige* zu setzen; oder das Wissen von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraktion zu befreien und die Bestimmtheit subjektiv zu machen. Indem das Wissen so als *in sich* an und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die *seinige* gesetzt, hiermit als *freie Intelligenz* ist, ist es

b) *Wille, praktischer Geist*, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als *nur* den *seinigen* hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjektivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, so daß er

c) sich als *freier* Geist gegenständlich wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

Zusatz. Während man vom *Bewußtsein*, da dasselbe das Objekt *unmittelbar* hat, nicht wohl sagen kann, daß es *Trieb* habe, muß dagegen der *Geist* als Trieb gefaßt werden, weil er wesentlich Tätigkeit, und zwar zunächst

a) diejenige Tätigkeit ist, durch welche das scheinbar *fremde* Objekt, statt der Gestalt eines Gegebenen, Vereinzelten und Zufälligen, die Form eines Erinnerten, Subjektiven, Allgemeinen, Notwendigen und Vernünftigen erhält. Dadurch daß der Geist diese Veränderung mit dem Objekte vornimmt, reagiert er gegen die Einseitigkeit des auf die Objekte als auf *unmittelbar seiende* sich beziehenden, dieselben nicht als subjektiv wissenden *Bewußtseins* und ist so *theoretischer* Geist. In diesem herrscht der Trieb des *Wissens*, der Drang nach *Kenntnissen*. Vom Inhalt der Kenntnisse weiß ich, daß er *ist*, Objektivität hat, – und zugleich, daß er in *mir*, also *subjektiv* ist. Das Objekt hat also hier nicht mehr wie auf dem Standpunkt des Bewußtseins die Bestimmung eines *Negativen* gegen das Ich.

b) Der *praktische* Geist nimmt den umgekehrten Ausgangspunkt; er fängt nicht, wie der theoretische Geist, vom scheinbar selbständigen Objekte, sondern von seinen *Zwecken* und *Interessen*, also von *subjektiven* Bestimmungen an und schreitet erst dazu fort, dieselben zu einem Objektiven zu machen. Indem er dies tut, reagiert er ebenso gegen die einseitige Subjektivität des in sich verschlossenen *Selbstbewußtseins*, wie der theoretische Geist gegen das von einem gegebenen Gegenstand abhängige *Bewußtsein*.

Der theoretische und der praktische Geist integrieren sich daher gegenseitig, eben weil sie auf die angegebene Weise voneinander unterschieden sind. Dieser Unterschied ist jedoch kein absoluter, denn auch der *theoretische* Geist hat es mit *seinen eigenen* Bestimmungen, mit Gedanken zu tun; und umgekehrt sind die Zwecke des *vernünftigen Willens* nicht etwas dem besonderen *Subjekt* Angehöriges, sondern etwas *an und für sich Seiendes*. Beide Weisen des Geistes sind Formen der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, obgleich auf verschiedenen Wegen, dasjenige hervorgebracht, worin die Vernunft besteht: eine Einheit des Subjektiven und Objektiven. – Zugleich haben jedoch jene doppelten Formen des subjektiven Geistes miteinander den Mangel gemein, daß in beiden von der scheinbaren *Getrenntheit* des Subjektiven und Objektiven ausgegangen wird und die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen erst hervorgebracht werden soll, – ein Mangel, der in der Natur des Geistes liegt, da dieser nicht ein Seiendes, unmittelbar Vollendetes, sondern vielmehr das Sichselbsthervorbringende, die reine Tätigkeit, Aufheben der an sich von ihm selbst gemachten

Voraussetzung des Gegensatzes vom Subjektiven und Objektiven ist.

§ 444

Der theoretische sowohl als praktische Geist sind noch in der Sphäre des *subjektiven Geistes* überhaupt. Sie sind nicht als passiv und aktiv zu unterscheiden. Der subjektive Geist ist hervorbringend; aber seine Produktionen sind formell. Nach *innen* ist die Produktion des theoretischen nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstrakten Selbstbestimmung in sich. Der praktische hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen, aber ebenfalls noch formellen Stoffe und damit beschränkten Inhalte zu tun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. Nach *außen*, indem der subjektive Geist Einheit der Seele und des Bewußtseins, hiermit auch *seiende*, in einem anthropologische und dem Bewußtsein gemäße Realität ist, sind seine Produkte im theoretischen das *Wort* und im praktischen (noch nicht Tat und Handlung) *Genuß*.

Die Psychologie gehört wie die Logik zu denjenigen Wissenschaften, die in neueren Zeiten von der allgemeineren Bildung des Geistes und dem tieferen Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und befindet sich noch immer in einem höchst schlechten Zustande. Es ist ihr zwar durch die Wendung der Kantischen Philosophie eine größere Wichtigkeit beigelegt worden, sogar daß sie, und zwar in ihrem *empirischen* Zustande, die Grundlage der Metaphysik *ausmachen solle*, als welche Wissenschaft in nichts anderem bestehe, als die *Tatsachen* des menschlichen *Bewußtseins*, und zwar als *Tatsachen*, wie sie *gegeben* sind, *empirisch* aufzufassen und sie zu zergliedern. Mit dieser Stellung der Psychologie, wobei sie mit Formen aus dem Standpunkte des Bewußtseins und mit Anthropologie vermischt wird, hat sich für ihren Zustand selbst nichts verändert, sondern nur dies hinzugefügt, daß auch für die Metaphysik und die Philosophie überhaupt, wie für den Geist als solchen, auf die *Erkennt-*

nis der Notwendigkeit dessen, *was an und für sich* ist, auf den *Begriff* und die *Wahrheit*, Verzicht geleistet worden ist.

Zusatz. Nur die *Seele* ist *passiv*, der *freie Geist* aber wesentlich *aktiv, produzierend.* Man irrt daher, wenn man mitunter den theoretischen Geist vom praktischen auf die Weise unterscheidet, daß man den ersteren als das *Passive*, den letzteren hingegen als das *Aktive* bezeichnet. Der Erscheinung nach hat dieser Unterschied allerdings seine Richtigkeit. Der theoretische Geist scheint nur aufzunehmen, was vorhanden ist, wogegen der praktische Geist etwas noch nicht äußerlich Vorhandenes hervorbringen soll. In Wahrheit ist aber, wie schon im Zusatz zu § 442 angedeutet wurde, der theoretische Geist nicht ein bloß passives Aufnehmen eines Anderen, eines gegebenen Objekts, sondern zeigt sich als aktiv dadurch, daß er den an sich vernünftigen Inhalt des Gegenstandes aus der Form der Äußerlichkeit und Einzelheit in die Form der Vernunft erhebt. Umgekehrt hat aber auch der praktische Geist eine Seite der Passivität, da ihm sein Inhalt zunächst, obschon *nicht von außen*, doch *innerlich gegeben*, somit ein unmittelbarer, nicht durch die Tätigkeit des vernünftigen Willens gesetzter ist und zu einem solchen Gesetzten erst vermittels des *denkenden Wissens*, also vermittels des theoretischen Geistes, gemacht werden soll.
Für nicht weniger unwahr als die eben besprochene Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen muß die Unterscheidung erklärt werden, nach welcher die Intelligenz das *Beschränkte*, der Wille dagegen das *Unbeschränkte* sein soll. Gerade umgekehrt kann der Wille für das Beschränktere erklärt werden, weil derselbe sich mit der äußerlichen, widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat, während die Intelligenz als solche in ihrer Äußerung nur bis zum *Worte* – dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz *ideellen* Realisation – fortgeht, also in ihrer Äußerung vollkommen bei sich bleibt, sich in sich selber befriedigt, sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist und, in der Form des *begreifenden Erkennens*, die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zustandebringt.
Beide Weisen des subjektiven Geistes, die Intelligenz sowohl wie der Wille, haben indes zunächst nur *formelle* Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar der unendlichen Form des Wissens, so daß also diese Form noch nicht *wahrhaft erfüllt* ist.

Im Theoretischen wird der Gegenstand wohl einerseits subjektiv, andererseits bleibt aber zunächst noch ein Inhalt des Gegenstandes außerhalb der Einheit mit der Subjektivität zurück. Deshalb bildet hier das Subjektive nur eine das Objekt nicht absolut durchdringende Form und ist somit das Objekt nicht durch und durch ein vom Geiste Gesetztes. – In der praktischen Sphäre dagegen hat das Subjektive unmittelbar noch keine wahrhafte Objektivität, da dasselbe in seiner Unmittelbarkeit nicht etwas absolut Allgemeines, an und für sich Seiendes, sondern etwas der Einzelheit des Individuums Angehöriges ist.
Wenn der Geist seinen eben dargestellten Mangel überwunden hat, wenn also sein *Inhalt* nicht mehr mit seiner *Form* in Zwiespalt steht, die Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjektiven und Objektiven nicht mehr *formell,* vielmehr *erfüllt* ist, wenn demnach die *Idee* den alleinigen Inhalt des Geistes bildet, – dann hat der *subjektive* Geist sein *Ziel* erreicht und geht in den *objektiven* Geist über. Dieser weiß seine Freiheit, erkennt, daß seine *Subjektivität* in ihrer Wahrheit die *absolute Objektivität* selbst ausmacht, und erfaßt sich nicht bloß *in sich* als Idee, sondern bringt sich als eine äußerlich *vorhandene Welt* der Freiheit hervor.

a. Der theoretische Geist

§ 445

Die Intelligenz *findet* sich *bestimmt*; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als *Wissen* aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen. Ihre Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu tun, die Vernunft zu *finden*, und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff *für sie* sei, d. i. *für sich* Vernunft zu sein, womit in einem der *Inhalt* für sie vernünftig wird. Diese Tätigkeit ist *Erkennen*. Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft konkret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig und ein durch den Begriff bestimmter, notwendiger Übergang einer Bestimmung der intelligenten Tätigkeit (eines sogenannten *Vermögens* des Geistes) in die andere. Die Widerlegung des Scheines, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht [aus] von der Gewißheit, d. i. dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, vernünftig zu wissen, an die Möglichkeit, sich

die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist.

Die Unterscheidung der *Intelligenz* von dem *Willen* hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine fixe, voneinander getrennte Existenz genommen werden, so daß das Wollen ohne Intelligenz oder die Tätigkeit der Intelligenz willenlos sein könne. Die Möglichkeit, daß, wie es genannt wird, der *Verstand* ohne das *Herz* und das *Herz* ohne den *Verstand* gebildet werden könne, daß es auch einseitigerweise verstandlose Herzen und herzlose Verstande gibt, zeigt auf allen Fall nur dies an, daß schlechte, in sich unwahre Existenzen statthaben; aber die Philosophie ist es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseins und der Vorstellung für die Wahrheit, das Schlechte für die Natur der Sache nehmen soll. – Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, daß sie *Eindrücke* von außen empfange, sie *aufnehme*, daß die Vorstellungen durch *Einwirkungen* äußerlicher Dinge als der Ursachen entstehen usf., gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist.

Eine beliebte Reflexionsform ist die der *Kräfte* und *Vermögen* der *Seele*, der Intelligenz oder des Geistes. – Das *Vermögen* ist wie die *Kraft* die *fixierte Bestimmtheit eines Inhalts*, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die *Kraft* (§ 136) ist zwar die *Unendlichkeit* der Form, des Inneren und Äußeren, aber ihre wesentliche *Endlichkeit* enthält die *Gleichgültigkeit* des *Inhalts* gegen die Form (ebenda, Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, was durch diese Reflexionsform und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von *Kräften* in denselben sowie auch in die Natur gebracht wird. Was an seiner Tätigkeit *unterschieden* werden kann, wird als eine *selbständige Bestimmtheit* festgehalten und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen *Sammlung* gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen

und Kräfte der Ausdruck *Tätigkeiten* gebraucht wird. Das *Isolieren* der Tätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältnis derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung.

Das Tun der Intelligenz als theoretischen Geistes ist *Erkennen* genannt worden, nicht in dem Sinne, daß sie *unter anderem* auch erkenne, außerdem aber auch anschaue, vorstelle, sich erinnere, einbilde usf; eine solche Stellung hängt zunächst mit dem soeben gerügten Isolieren der Geistestätigkeiten, aber ferner hängt damit auch die große Frage neuerer Zeit zusammen, ob wahrhaftes Erkennen, d. i. die Erkenntnis der Wahrheit möglich sei; so daß, wenn wir einsehen, sie sei nicht möglich, wir dies Bestreben aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, womit eine äußerliche Reflexion den Umfang dieser Frage anschwellt, finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äußerlicher der Verstand sich dabei verhält, desto diffuser wird ihm ein einfacher Gegenstand. Hier ist die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Gesichtspunkt jener Frage entgegentritt, nämlich dem, die *Möglichkeit* des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu stellen und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlassen. Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, als die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz ist nun das Erkennen selbst. Es folgt daraus, daß es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben insofern sie es verwirklicht, d. i. den Begriff desselben *für sich* setzt. Diese formelle Bestimmung hat ihren konkreten Sinn in demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisierenden Tätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf.; die[se] Tätigkeiten haben keinen anderen immanenten Sinn; ihr Zweck ist allein der Begriff des

Erkennens (s. Anm. § 445). Nur wenn sie isoliert werden, so wird teils vorgestellt, daß sie für etwas anderes als für das Erkennen nützlich seien[26], teils [daß sie] die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und es wird das Genußreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasierens usf. gerühmt. Auch isoliertes, d. i. geistloses Anschauen, Phantasieren usf. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist, das Außersichsein, die Momente der immanenten Vernunft außereinander darzustellen, das vermag in der Intelligenz teils die Willkür, teils geschieht es ihr, insofern sie selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die *wahre Befriedigung* aber, gibt man zu, gewähre nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Produktionen der Phantasie usf., d. i. *erkennendes* Anschauen, Vorstellen usf. Das *Wahre*, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, daß das Anschauen, Vorstellen usf. nicht isoliert, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

Zusatz. Wie schon im Zusatz zu § 441 bemerkt wurde, hat auch der durch die Negation der *Seele* und des *Bewußtseins* vermittelte *Geist* selber zunächst noch die Form der *Unmittelbarkeit*, folglich den *Schein, sich äußerlich* zu sein, sich, gleich dem Bewußtsein, auf das Vernünftige als auf ein *außer ihm Seiendes*, nur *Vorgefundenes*, nicht durch ihn *Vermitteltes* zu beziehen. Durch Aufhebung jener ihm vorangegangenen beiden Hauptentwicklungsstufen, dieser von ihm sich selber gemachten Voraussetzungen, hat sich uns aber der Geist bereits als das *Sich-mit-sich-selbst-Vermittelnde*, als das aus seinem Anderen sich in sich Zurücknehmende, als *Einheit* des *Subjektiven* und des *Objektiven* gezeigt. Die Tätigkeit des *zu sich selber gekommenen*, das Objekt an sich schon als ein aufgehobenes in sich enthaltenden Geistes geht daher notwendig darauf aus, auch jenen *Schein* der Unmittelbarkeit seiner selbst und seines Gegenstandes, die Form des bloßen *Findens* des Objektes, aufzuheben. – Zunächst erscheint sonach allerdings die

26 BC: »sein« – W: »seien«

Tätigkeit der Intelligenz als eine *formelle, unerfüllte,* der Geist folglich als *unwissend;* und es handelt sich zuvörderst darum, diese Unwissenheit wegzubringen. Zu dem Ende erfüllt sich die Intelligenz mit dem ihr unmittelbar gegebenen Objekte, welches, eben wegen seiner Unmittelbarkeit, mit aller Zufälligkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit des äußerlichen Daseins behaftet ist. Bei dieser Aufnahme des unmittelbar sich darbietenden Inhaltes der Gegenstände bleibt aber die Intelligenz nicht stehen; sie reinigt vielmehr den Gegenstand von dem, was an ihm als rein äußerlich, als zufällig und nichtig sich zeigt. Während also dem *Bewußtsein,* wie wir gesehen haben, seine Fortbildung von der für sich erfolgenden Veränderung der Bestimmungen seines Objektes auszugehen scheint, ist die Intelligenz dagegen als diejenige Form des Geistes gesetzt, in welcher er selber den Gegenstand verändert und durch die Entwicklung desselben auch sich zur Wahrheit fortentwickelt. Indem die Intelligenz den Gegenstand von einem *Äußerlichen* zu einem *Innerlichen* macht, verinnerlicht sie sich selbst. Dies beides, die Innerlichmachung des Gegenstandes und die Erinnerung des Geistes, ist ein und dasselbe. Dasjenige, von welchem der Geist ein vernünftiges Wissen hat, wird somit eben dadurch, daß es auf vernünftige Weise gewußt wird, zu einem vernünftigen Inhalt. – Die Intelligenz streift also die Form der Zufälligkeit dem Gegenstande ab, erfaßt dessen vernünftige Natur, setzt dieselbe somit subjektiv und bildet dadurch zugleich umgekehrt die Subjektivität zur Form der objektiven Vernünftigkeit aus. So wird das zuerst *abstrakte, formelle* Wissen zum *konkreten,* mit dem *wahrhaften Inhalt angefüllten,* also *objektiven* Wissen. Wenn die Intelligenz zu diesem durch ihren Begriff ihr gesetzten Ziele gelangt, ist sie in Wahrheit das, was sie zunächst nur *sein soll,* – nämlich das *Erkennen.* Dasselbe muß vom *bloßen Wissen* wohl unterschieden werden. Denn schon das *Bewußtsein* ist Wissen. Der freie Geist aber begnügt sich nicht mit dem einfachen Wissen; er will *erkennen,* d. h. er will nicht nur wissen, *daß* ein Gegenstand *ist* und was derselbe *überhaupt* sowie seinen *zufälligen, äußerlichen* Bestimmungen nach ist, sondern er will wissen, worin die *bestimmte substantielle Natur* des Gegenstandes besteht. Dieser Unterschied des Wissens und des Erkennens ist etwas dem gebildeten Denken ganz Geläufiges. So sagt man zum Beispiel: Wir *wissen* zwar, daß Gott ist, aber wir vermögen ihn nicht zu *erkennen.* Der Sinn dieser Behauptung ist der, daß wir wohl eine unbestimmte Vorstellung von dem *abstrakten* Wesen Gottes haben, dagegen dessen *bestimmte, konkrete* Natur zu begreifen außerstande sein sollen. Diejenigen, die so sprechen, können – für ihre eigene Person – vollkommen recht haben. Denn obgleich auch

diejenige Theologie, die Gott für unerkennbar erklärt, um denselben herum exegetisch, kritisch und historisch sich sehr viel zu schaffen macht und sich auf diese Weise zu einer weitläufigen Wissenschaft aufschwellt, so bringt sie es doch nur zu einem Wissen von Äußerlichem, exzerniert dagegen den substantiellen Inhalt ihres Gegenstandes als etwas für ihren schwachen Geist Unverdauliches und verzichtet sonach auf die *Erkenntnis* Gottes, da, wie gesagt, zum Erkennen das Wissen von *äußerlichen* Bestimmtheiten nicht ausreicht, sondern dazu das Erfassen der *substantiellen* Bestimmtheit des Gegenstandes notwendig ist. Solche Wissenschaft wie die eben genannte steht auf dem Standpunkt des *Bewußtseins*, nicht auf dem der *wahrhaften Intelligenz*, die man mit Recht sonst auch *Erkenntnisvermögen* nannte; nur daß der Ausdruck *Vermögen* die schiefe Bedeutung einer bloßen Möglichkeit hat.
Behufs der Übersichtlichkeit wollen wir jetzt versicherungsweise den formellen Gang der Entwicklung der Intelligenz zum Erkennen im voraus angeben. Derselbe ist folgender:
Zuerst hat die Intelligenz ein *unmittelbares* Objekt, dann zweitens einen *in sich reflektierten, erinnerten* Stoff; endlich drittens einen ebensowohl *subjektiven* wie *objektiven* Gegenstand.
So entstehen die drei Stufen:

α) des auf ein unmittelbar *einzelnes* Objekt bezogenen, *stoffartigen* Wissens, – oder der *Anschauung*,

β) der aus dem Verhältnis zur *Einzelheit* des Objektes *sich in sich* zurücknehmenden und das Objekt auf ein *Allgemeines* beziehenden Intelligenz, oder der *Vorstellung*,

γ) der das *konkret Allgemeine* der Gegenstände *begreifenden* Intelligenz, – oder des *Denkens* in dem *bestimmten* Sinne, daß dasjenige, was wir *denken*, auch *ist*, – auch *Objektivität* hat.

α) Die Stufe der *Anschauung*, des *unmittelbaren* Erkennens oder des mit der Bestimmnng der *Vernünftigkeit* gesetzten, von der *Gewißheit des Geistes* durchdrungenen *Bewußtseins* zerfällt wieder in *drei* Unterabteilungen:

1. Die Intelligenz fängt hier von der *Empfindung* des unmittelbaren Stoffes an;
2. entwickelt sich dann zu der das Objekt ebenso von sich *abtrennenden* wie *fixierenden Aufmerksamkeit*,
3. und wird auf diesem Wege zu der das Objekt als ein *Sichselber-Äußerliches* setzenden eigentlichen *Anschauung*.

β) Die zweite Hauptstufe der Intelligenz aber, die *Vorstellung*, umfaßt die drei Stufen:

1. der Erinnerung,
2. der Einbildungskraft,
3. des Gedächtnisses.

γ) Endlich die dritte Hauptstufe in dieser Sphäre, das Denken, hat zum Inhalt:
1. den *Verstand*,
2. das *Urteil* und
3. die *Vernunft*.

α. Anschauung

§ 446

Der Geist, der als *Seele natürlich* bestimmt, als *Bewußtsein* im Verhältnis zu dieser Bestimmtheit als zu einem *äußeren* Objekte ist, als Intelligenz aber 1. *sich selbst* so bestimmt *findet*, ist sein dumpfes Weben in *sich*, worin er sich *stoffartig* ist und den ganzen *Stoff* seines Wissens hat. Um der *Unmittelbarkeit* willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein *einzelner* und *gemein-subjektiver* und erscheint so als *fühlender*.

Wenn schon früher (§ 399 ff.) das *Gefühl* als eine Existenzweise der Seele vorkam, so hat das *Finden* oder die Unmittelbarkeit daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seins oder der Leiblichkeit, hier aber nur *abstrakt* der Unmittelbarkeit überhaupt.

Zusatz. Wir haben schon zweimal vom *Gefühl* zu sprechen gehabt, jedoch jedesmal in einer verschiedenen Beziehung. Zuerst hatten wir dasselbe bei der *Seele*, und zwar näher da zu betrachten, wo dieselbe, aus ihrem in sich verschlossenen Naturleben erwachend, die Inhaltsbestimmungen ihrer schlafenden Natur in sich selber findet und eben dadurch empfindend ist, durch Aufhebung der Beschränktheit der Empfindung, aber zum *Gefühl* ihres *Selbstes*, ihrer *Totalität* gelangt und endlich, sich als *Ich* erfassend, zum *Bewußtsein* erwacht. – Auf dem Standpunkte des Bewußtseins wurde zum zweiten Male vom Gefühl gesprochen. Da waren aber die Gefühlsbestimmungen der von der Seele *abgetrennte*, in der Gestalt eines *selbständigen Objektes* erscheinende Stoff des Bewußtseins. – Jetzt endlich drittens hat das Gefühl die Bedeutung, diejenige Form zu sein, welche der die Einheit und Wahrheit der *Seele* und des *Bewußtseins* bildende *Geist als solcher* zunächst sich gibt. In diesem ist der Inhalt des Gefühls von der zweifachen Einseitigkeit befreit, welche derselbe einerseits auf dem Standpunkt der Seele und andererseits auf dem des Bewußtseins hatte.

Denn nun hat jener Inhalt die Bestimmung, an sich ebensowohl *objektiv* wie *subjektiv* zu sein, und die Tätigkeit des Geistes richtet sich jetzt nur darauf, ihn als Einheit des Subjektiven und des Objektiven zu setzen.

§ 447

Die *Form* des Gefühls ist, daß es zwar eine *bestimmte* Affektion, aber diese *Bestimmtheit* einfach ist. Darum hat ein Gefühl, wenn sein Inhalt doch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Partikularität, außerdem daß der Inhalt ebensowohl der dürftigste und unwahrste sein kann.

Daß der Geist in seinem Gefühle den *Stoff* seiner Vorstellungen hat, ist eine sehr allgemeine Voraussetzung, aber gewöhnlicher in dem entgegengesetzten Sinne von dem, den dieser Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das *Urteil* überhaupt, die Unterscheidung des Bewußtseins in ein Subjekt und Objekt, als das Ursprüngliche vorausgesetzt zu werden; so wird dann die Bestimmtheit der Empfindung von einem *selbständigen* äußerlichen oder innerlichen *Gegenstande* abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geistes ist dieser seinem Idealismus entgegengesetzte Standpunkt des Bewußtseins untergegangen und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiste immanent gesetzt. In betreff des Inhalts ist es gewöhnliches Vorurteil, *daß im Gefühl mehr sei als im Denken*; insbesondere wird dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle statuiert. Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist, hat sich auch hier als das an und für sich Bestimmtsein der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als Freies, als unendliche Allgemeinheit, – sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjektives, Partikuläres ist. *Gebildete*, wahrhafte Empfindung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes,

der sich das Bewußtsein von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen usf. erworben [hat] und bei dem dieser berichtigte Stoff es ist, der in sein Gefühl tritt, d. i. diese Form erhält[27]. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subjekt zu einem gegebenen Inhalt verhält; es reagiert zuerst mit seinem besonderen Selbstgefühle dagegen, welches wohl gediegener und umfassender sein kann als ein einseitiger Verstandesgesichtspunkt, aber ebensosehr auch beschränkt und schlecht; auf allen Fall ist es die Form des Partikulären und Subjektiven. Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein *Gefühl beruft*, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehenzulassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolierte Subjektivität, die *Partikularität*, einschließt.

Zusatz. In der *Empfindung* ist die *ganze Vernunft*, – der *gesamte Stoff* des *Geistes* vorhanden. Alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begriffe von der äußeren Natur, vom Rechtlichen, vom Sittlichen und vom Inhalt der Religion entwickeln sich aus unserer empfindenden Intelligenz; wie dieselben auch umgekehrt, nachdem sie ihre völlige Auslegung erhalten haben, in die einfache Form der Empfindung konzentriert werden. Mit Recht hat deshalb ein Alter gesagt, daß die Menschen aus ihren Empfindungen und Leidenschaften sich ihre Götter gebildet haben. Jene Entwicklung des Geistes aus der Empfindung heraus pflegt aber so verstanden zu werden, als ob die Intelligenz ursprünglich durchaus *leer* sei und daher allen Inhalt als einen ihr gänzlich *fremden von außen* empfange. Dies ist ein Irrtum. Denn dasjenige, was die Intelligenz von außen aufzunehmen scheint, ist in Wahrheit nichts anderes als das *Vernünftige*, folglich mit dem Geiste *identisch* und ihm *immanent*. Die Tätigkeit des Geistes hat daher keinen anderen Zweck als den, durch Aufhebung des scheinbaren *Sich-selber-äußerlich-Seins* des an sich vernünftigen Objektes auch den Schein zu widerlegen, als ob der Gegenstand ein dem *Geiste* äußerlicher sei.

---

27 BW: »erhält« – C: »enthält«

§ 448

2. In der Diremtion dieses unmittelbaren Findens ist das eine Moment die abstrakte *identische* Richtung des Geistes im Gefühle wie in allen anderen seiner weiteren Bestimmungen, die *Aufmerksamkeit*, ohne welche nichts für ihn ist; – die tätige *Erinnerung*, das Moment des *Seinigen*, aber als die noch *formelle* Selbstbestimmung der Intelligenz. Das andere Moment ist, daß sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein *Seiendes*, aber als ein *Negatives*, als das abstrakte Anderssein seiner selbst setzt. Die Intelligenz bestimmt hiermit den Inhalt der Empfindung als *außer sich Seiendes*, wirft ihn *in Raum und Zeit* hinaus, welches die *Formen* sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtsein ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das *Andere seiner selbst* zu sein (vgl. § 247, 254).

Zusatz. Die in der Empfindung und im Gefühl vorhandene *unmittelbare*, also *unentwickelte* Einheit des Geistes mit dem Objekt ist noch geistlos. Die Intelligenz hebt daher die Einfachheit der Empfindung auf, bestimmt das Empfundene als ein gegen sie *Negatives*, *trennt* dasselbe somit von sich ab und setzt es in seiner *Abgetrenntheit* zugleich doch als das *Ihrige*. Erst durch diese doppelte Tätigkeit des *Aufhebens* und des *Wiederherstellens* der Einheit zwischen mir und dem Anderen komme ich dahin, den Inhalt der Empfindung zu *erfassen*. Dies geschieht zunächst in der *Aufmerksamkeit*. Ohne dieselbe ist daher kein Auffassen des Objektes möglich; erst durch sie wird der Geist in der Sache gegenwärtig, erhält derselbe zwar noch nicht *Erkenntnis* – denn dazu gehört eine weitere Entwicklung des Geistes –, aber doch *Kenntnis* von der Sache. Die Aufmerksamkeit macht daher den Anfang der Bildung aus. Näher muß aber das Aufmerken so gefaßt werden, daß dasselbe ein Sicherfüllen mit einem Inhalte ist, welcher die Bestimmung hat, sowohl *objektiv* wie *subjektiv* zu sein oder, mit anderen Worten, nicht nur *für mich* zu sein, sondern auch *selbständiges* Sein zu haben. Bei der Aufmerksamkeit findet also notwendig eine *Trennung* und eine *Einheit* des Subjektiven und des Objektiven statt, – ein *Sich-in-sich-Reflektieren* des freien Geistes und zugleich eine *identische Richtung* desselben auf den *Gegenstand*. Darin liegt schon, daß die Aufmerksamkeit etwas

von meiner *Willkür* Abhängendes ist, – daß ich also nur dann aufmerksam bin, wenn ich es sein *will.* Hieraus folgt aber nicht, daß die Aufmerksamkeit etwas Leichtes sei. Sie erfordert vielmehr eine Anstrengung, da der Mensch, wenn er den einen Gegenstand erfassen will, von allem anderen, von allen den tausend in seinem Kopfe sich bewegenden Dingen, von seinen sonstigen Interessen, sogar von seiner eigenen Person abstrahieren und, mit Unterdrückung seiner die Sache nicht zu Worte kommen lassenden, sondern vorschnell darüber aburteilenden Eitelkeit, starr sich in die Sache vertiefen, dieselbe, ohne mit seinen Reflexionen darein zu fahren, in sich walten lassen oder sich auf sie fixieren muß. Die Aufmerksamkeit enthält also die *Negation* des *eigenen Sichgeltendmachens* und das *Sichhingeben* an die *Sache* – zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso notwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnötig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigsein mit allem, das Hinaussein über alles, gehören soll. Dies Hinaussein führt gewissermaßen zum Zustand der Wildheit zurück. Der Wilde ist fast auf nichts aufmerksam; er läßt alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixieren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker zum Beispiel bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.

Wie wir im Obigen gesehen haben, findet in der Aufmerksamkeit eine Trennung und eine Einheit des Subjektiven und des Objektiven statt. Insofern jedoch die Aufmerksamkeit zunächst beim *Gefühl* hervortritt, ist in ihr die *Einheit* des Subjektiven und des Objektiven das Überwiegende, der Unterschied dieser beiden Seiten daher noch etwas *Unbestimmtes.* Die Intelligenz schreitet aber notwendig dazu fort, diesen Unterschied zu entwickeln, das Objekt auf *bestimmte* Weise vom Subjekt zu unterscheiden. Die erste Form, in welcher sie dies tut, ist die *Anschauung.* In dieser überwiegt ebensosehr der *Unterschied* des Subjektiven und des Objektiven wie in der formellen Aufmerksamkeit die *Einheit* dieser entgegengesetzten Bestimmungen.

Die in der Anschauung erfolgende Objektivierung des Empfundenen haben wir hier nun näher zu erörtern. In dieser Beziehung sind sowohl die *inneren* wie die *äußeren* Empfindungen zu besprechen.

Was die ersteren betrifft, so gilt es besonders von ihnen, daß in der Empfindung der Mensch der Gewalt seiner Affektionen unterwürfig ist, – daß er sich aber dieser Gewalt entzieht, wenn er seine Empfindungen sich zur *Anschauung* zu bringen vermag. So wissen wir zum Beispiel, daß, wenn jemand imstande ist, die ihn überwältigenden Gefühle der Freude oder des Schmerzes etwa in einem Gedichte sich anschaulich zu machen, er das, was seinen Geist beengte, von sich abtrennt und sich dadurch Erleichterung oder völlige Freiheit verschafft. Denn wiewohl er durch Betrachtung der vielen Seiten seiner Empfindungen die Gewalt derselben zu vermehren scheint, so vermindert er doch diese Gewalt in der Tat dadurch, daß er seine Empfindungen zu etwas ihm *Gegenüberstehendem*, zu etwas ihm *Äußerlichwerdendem* macht. Daher hat namentlich *Goethe*, besonders durch seinen *Werther*, sich selbst erleichtert, während er die Leser dieses Romans der Macht der Empfindung unterwarf. Der Gebildete fühlt – da er das Empfundene nach allen sich dabei darbietenden Gesichtspunkten betrachtet – tiefer als der Ungebildete, ist diesem aber zugleich in der Herrschaft über das Gefühl überlegen, weil er sich vorzugsweise in dem über die Beschränktheit der Empfindung erhabenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt.

Die inneren Empfindungen sind also, wie eben angedeutet, je nach dem Grade der Stärke des reflektierenden und des vernünftigen Denkens mehr oder weniger abtrennlich von uns.

Bei den *äußerlichen* Empfindungen dagegen ist die Verschiedenheit ihrer Abtrennlichkeit von dem Umstande abhängig, ob sie sich auf das Objekt als auf ein *bestehendes* oder als auf ein *verschwindendes* beziehen. Nach dieser Bestimmung ordnen sich die fünf Sinne dergestalt, daß auf der einen Seite der *Geruch* und der *Geschmack*, auf der anderen dagegen das *Gesicht* und das *Gefühl*, in der Mitte aber das *Gehör* zu stehen kommt. Der Geruch hat es mit der *Verflüchtigung* oder *Verduftung*, der Geschmack mit der *Verzehrung* des Objektes zu tun. Diesen beiden Sinnen bietet sich also das Objekt in seiner ganzen Unselbständigkeit, nur in seinem *materiellen Verschwinden* dar. Hier fällt daher die Anschauung in die Zeit und wird die Versetzung des Empfundenen aus dem Subjekt in das Objekt weniger leicht als bei dem sich vornehmlich auf das *Widerstandleistende* des Gegenstandes beziehenden Sinne des *Gefühls*, so wie bei dem *eigentlichen* Sinne der Anschauung, beim *Gesicht*, das mit dem Objekte als einem überwiegend *Selbständigen*, *ideell* und *materiell Bestehenden* sich beschäftigt, zu ihm nur eine *ideelle* Beziehung hat, nur dessen *ideelle* Seite, die *Farbe*, vermittels des *Lichtes* empfinder, die *materielle* Seite aber am Objekt unberührt läßt. Für das Gehör endlich ist der Gegen-

stand ein *materiell bestehender*, jedoch *ideell verschwindender*; im Tone vernimmt das Ohr das Erzittern, d. h. die nur *ideelle, nicht reale* Negation der Selbständigkeit des Objektes. Daher zeigt sich beim Gehör die Abtrennlichkeit der Empfindung zwar geringer als beim Gesicht, aber größer als beim Geschmack und beim Geruch. Wir *müssen* den Ton hören, weil derselbe vom Gegenstande sich ablösend auf uns eindringt, und wir weisen ihn ohne große Schwierigkeit an dieses oder jenes Objekt, weil dasselbe bei seinem Erzittern sich selbständig erhält.
Die Tätigkeit der Anschauung bringt sonach zunächst überhaupt ein Wegrücken der Empfindung von uns, eine Umgestaltung des Empfundenen in ein außer uns vorhandenes Objekt hervor. Durch diese Veränderung wird der *Inhalt* der Empfindung nicht verändert; derselbe ist vielmehr hier im Geiste und dem äußeren Gegenstande nach ein und derselbe, so daß also der Geist hier noch keinen ihm eigentümlichen Inhalt hat, den er mit dem Inhalte der Anschauung vergleichen könnte. Was somit durch die Anschauung zustandekommt, ist bloß die Umwandlung der Form der *Innerlichkeit* in die Form der *Äußerlichkeit*. Dies bildet die erste, selbst noch *formelle* Weise, wie die Intelligenz *bestimmend* wird. – Über die Bedeutung jener Äußerlichkeit muß aber zweierlei bemerkt werden: erstens, daß das Empfundene, indem es zu einem der *Innerlichkeit des Geistes* äußerlichem Objekte wird, die Form eines *Sich-selber-Äußerlichen* erhält, da das Geistige oder Vernünftige die *eigene* Natur der Gegenstände ausmacht. Fürs zweite haben wir zu bemerken, daß, da jene Umgestaltung des Empfundenen vom *Geiste als solchem* ausgeht, das Empfundene dadurch eine *geistige*, d. h. eine *abstrakte* Äußerlichkeit und durch dieselbe diejenige Allgemeinheit bekommt, welche dem Äußerlichen *unmittelbar* zuteil werden kann, nämlich eine noch ganz *formelle, inhaltslose Allgemeinheit*. Die Form des Begriffs fällt aber in dieser abstrakten Äußerlichkeit selber auseinander. Die letztere hat daher die doppelte Form des *Raumes* und der *Zeit*. (Vgl. § 254 – 259) Die Empfindungen werden also durch die Anschauung räumlich und zeitlich gesetzt. Das *Räumliche* stellt sich als die Form des *gleichgültigen Nebeneinanderseins* und *ruhigen Bestehens* dar, das *Zeitliche* dagegen als die Form der *Unruhe*, des *in sich selbst Negativen*, des *Nacheinanderseins*, des *Entstehens* und *Verschwindens*, so daß das Zeitliche *ist*, indem es *nicht ist*, und *nicht ist*, indem es *ist*. Beide Formen der abstrakten Äußerlichkeit sind aber darin miteinander identisch, daß sowohl die eine wie die andere *in sich* schlechthin diskret und zugleich schlechthin kontinuierlich ist. Ihre die absolute Diskretion in sich schließende Kontinuität besteht eben in der vom Geiste kommenden abstrakten,

noch zu keiner *wirklichen* Vereinzelung entwickelten *Allgemeinheit* des Äußerlichen.

Wenn wir aber gesagt haben, daß das Empfundene vom *anschauenden Geiste* die Form des Räumlichen und Zeitlichen erhalte, so darf dieser Satz nicht so verstanden werden, als ob Raum und Zeit *nur subjektive* Formen seien. Zu solchen hat *Kant* den Raum und die Zeit machen wollen. Die Dinge sind jedoch in Wahrheit *selber* räumlich und zeitlich; jene doppelte Form des Außereinander wird ihnen nicht einseitigerweise von unserer Anschauung angetan, sondern ist ihnen von dem an sich seienden unendlichen Geiste, von der schöpferischen ewigen Idee schon ursprünglich angeschaffen. Indem daher unser anschauender Geist den Bestimmungen der Empfindung die Ehre erweist, ihnen die abstrakte Form des Raumes und der Zeit zu geben und sie dadurch ebensosehr zu eigentlichen Gegenständen zu machen wie dieselben sich zu assimilieren, so geschieht dabei durchaus nicht dasjenige, was nach der Meinung des subjektiven Idealismus dabei geschieht, – daß wir nämlich nur die *subjektive* Weise unseres Bestimmens und nicht dem Objekte selber eigene Bestimmungen erhielten. – Übrigens aber muß denen, welche der Frage nach der *Realität* des Raumes und der Zeit eine ganz absonderliche Wichtigkeit beizulegen die Borniertheit haben, geantwortet werden, daß Raum und Zeit höchst dürftige und oberflächliche Bestimmungen sind, daß daher die Dinge an diesen Formen sehr wenig haben, also auch durch deren Verlust, wäre dieser anders möglich, sehr wenig verlören. Das *erkennende* Denken hält sich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in sich enthaltenden Begriffe. Wie in der äußeren Natur Raum und Zeit durch die ihnen immanente Dialektik des Begriffs sich selber zur *Materie* (§ 261) als ihrer Wahrheit aufheben, so ist die freie Intelligenz die für sich seiende Dialektik jener Formen des unmittelbaren Außereinander.

§ 449

3. Die Intelligenz als diese konkrete Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äußerlich-seienden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung-in-sich in das Außersichsein versenkt zu sein, ist *Anschauung*.

Zusatz. Die *Anschauung* darf weder mit der erst später zu betrachtenden eigentlichen *Vorstellung* noch mit dem bereits erörterten bloß *phänomenologischen Bewußtsein* verwechselt werden.

Was zuvörderst das Verhältnis der Anschauung zur *Vorstellung*

betrifft, so hat die erstere mit der letzteren nur dies gemein, daß in beiden Geistesformen das Objekt sowohl von mir abgetrennt wie zugleich das Meinige ist. Daß aber das Objekt den Charakter des Meinigen hat, dies ist in der Anschauung nur an sich vorhanden und wird erst in der Vorstellung gesetzt. In der Anschauung überwiegt die Gegenständlichkeit des Inhalts. Erst wenn ich die Reflexion mache, daß ich es bin, der die Anschauung hat, erst dann trete ich auf den Standpunkt der Vorstellung.

In bezug aber auf das Verhältnis der Anschauung zum *Bewußtsein* haben wir folgendes zu bemerken. Im weitesten Sinne des Wortes könnte man allerdings schon dem in § 418 betrachteten unmittelbaren oder *sinnlichen Bewußtsein* den Namen der Anschauung geben. Soll aber dieser Name, wie er es denn vernünftigerweise muß, in seiner *eigentlichen* Bedeutung genommen werden, so hat man zwischen jenem Bewußtsein und der Anschauung den wesentlichen Unterschied zu machen, daß das erstere in *unvermittelter, ganz abstrakter* Gewißheit seiner selbst auf die *unmittelbare,* in mannigfache Seiten *auseinanderfallende Einzelheit* des Objektes sich bezieht, die Anschauung dagegen ein von der Gewißheit der *Vernunft erfülltes* Bewußtsein ist, dessen Gegenstand die Bestimmung hat, ein *Vernünftiges,* folglich nicht ein in verschiedene Seiten auseinandergerissenes *Einzelnes,* sondern eine *Totalität,* eine *zusammengehaltene Fülle* von Bestimmungen zu sein. In diesem Sinne sprach *Schelling* früher von *intellektueller Anschauung.* Geistlose Anschauung ist bloß sinnliches, dem Gegenstande äußerlich bleibendes Bewußtsein. Geistvolle, wahrhafte Anschauung dagegen erfaßt die *gediegene Substanz* des Gegenstandes. Ein talentvoller Geschichtsschreiber z. B. hat das *Ganze* der von ihm zu schildernden Zustände und Begebenheiten in lebendiger Anschauung vor sich; wer dagegen kein Talent zur Darstellung der Geschichte besitzt, der bleibt bei Einzelheiten stehen und übersieht darüber das Substantielle. Mit Recht hat man daher in allen Zweigen des Wissens, namentlich auch in der Philosophie, darauf gedrungen, daß aus der Anschauung der Sache gesprochen werde. Dazu gehört, daß der Mensch mit Geist, mit Herz und Gemüt, kurz in seiner Ganzheit sich zur Sache verhält, im Mittelpunkt derselben steht und sie gewähren läßt. Nur wenn die Anschauung der Substanz des Gegenstandes dem Denken fest zugrunde liegt, kann man, ohne daß man aus dem Wahren heraustritt, zur Betrachtung des in jener Substanz wurzelnden, in der Abtrennung von derselben aber zu leerem Stroh werdenden Besonderen fortschreiten. Fehlt hingegen die gediegene Anschauung des Gegenstandes von Hause aus oder verschwindet dieselbe wieder, dann verliert sich das reflektierende Denken in die

Betrachtung der mannigfachen, an dem Objekte vorkommenden vereinzelten Bestimmungen und Verhältnisse, – dann reißt der trennende Verstand den Gegenstand, auch wenn dieser das Lebendige, eine Pflanze oder ein Tier ist, durch seine einseitigen, endlichen Kategorien von Ursache und Wirkung, von äußerem Zweck und Mittel usw. auseinander und kommt auf diese Weise, trotz seiner vielen Gescheitheiten, nicht dazu, die konkrete Natur des Gegenstandes zu begreifen, das alle Einzelheiten zusammenhaltende geistige Band zu erkennen.

Daß aber aus der bloßen Anschauung *herausgetreten* werden muß, davon liegt die Notwendigkeit darin, daß die Intelligenz ihrem Begriffe nach *Erkennen,* die Anschauung dagegen noch nicht erkennendes Wissen ist, weil sie *als solche* nicht zur *immanenten Entwicklung* der Substanz des Gegenstandes gelangt, sondern sich vielmehr auf das Erfassen der noch mit dem *Beiwesen* des *Äußerlichen* und *Zufälligen* umgebenen, *unentfalteten* Substanz beschränkt. Die Anschauung ist daher nur der *Beginn* des Erkennens. Auf diese ihre Stellung bezieht sich der Ausspruch des *Aristoteles,* daß alle Erkenntnis von der *Verwunderung* anfange.[28] Denn da die subjektive Vernunft als Anschauung die Gewißheit, aber auch nur die *unbestimmte Gewißheit* hat, in dem zunächst mit der Form der Unvernunft behafteten Objekte sich selber wiederzufinden, so flößt ihr die Sache Verwunderung und Ehrfurcht ein. Das *philosophische* Denken aber muß sich über den Standpunkt der Verwunderung erheben. Es ist ein völliger Irrtum, zu meinen, daß man die Sache schon wahrhaft erkenne, wenn man von ihr eine *unmittelbare* Anschauung habe. Die *vollendete* Erkenntnis gehört nur dem *reinen Denken der begreifenden Vernunft* an, und nur derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung; bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntnis sich wieder zusammendrängt. In der unmittelbaren Anschauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erst in der zur Form der einfachen Anschauung zurückkehrenden, allseitig entfalteten Erkenntnis steht die Sache als eine *in sich gegliederte, systematische* Totalität vor meinem Geiste. Überhaupt hat erst der gebildete Mensch eine von der Masse des Zufälligen befreite, mit einer Fülle des Vernünftigen ausgerüstete Anschauung. Ein sinnvoller gebildeter Mensch kann, wenn er auch nicht philosophiert, das Wesentliche, den Mittelpunkt der Sache in einfacher Bestimmtheit erfassen. Dazu ist jedoch immer *Nachdenken* notwendig. Man bildet sich oft ein, der *Dichter,* wie der

28 *Metaphysik* I, 2, 982 b

Künstler überhaupt, müsse *bloß anschauend* verfahren. Dies ist durchaus nicht der Fall. Ein echter Dichter muß vielmehr vor und während der Ausführung seines Werkes *nachsinnen* und *nachdenken*; nur auf diesem Wege kann er hoffen, daß er das *Herz* oder die *Seele* der Sache aus allen sie verhüllenden Äußerlichkeiten herausheben und eben dadurch seine Anschauung *organisch* entwickeln werde.

§ 450

Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre *Erinnerung-in-sich* in derselben; so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das *Ihrige*, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat.

Zusatz. Auf dem Standpunkte der bloßen *Anschauung* sind wir *außer uns*, in der *Räumlichkeit* und *Zeitlichkeit*, diesen beiden Formen des *Außereinander*. Die Intelligenz ist hier in den äußerlichen Stoff *versenkt*, eins mit ihm, und hat keinen anderen Inhalt als den des angeschauten Objektes. Daher können wir in der Anschauung höchst *unfrei* werden. Wie schon im Zusatz zu § 448 bemerkt wurde, ist aber die Intelligenz die *für sich seiende Dialektik* jenes unmittelbaren Außereinander. Demnach setzt der Geist die Anschauung als die *seinige*, durchdringt sie, macht sie zu etwas *Innerlichem, erinnert sich in ihr*, wird sich in ihr *gegenwärtig* – und somit *frei*. Durch dies Insichgehen erhebt sich die Intelligenz auf die Stufe der *Vorstellung*. Der vorstellende Geist *hat* die Anschauung; dieselbe ist in ihm *aufgehoben*, nicht *verschwunden*, nicht ein *nur Vergangenes*. Wenn von einer zur Vorstellung aufgehobenen Anschauung die Rede ist, sagt daher auch die Sprache durchaus richtig: ich *habe* dies gesehen. Damit wird keine bloße Vergangenheit, vielmehr zugleich die Gegenwärtigkeit ausgedrückt; die Vergangenheit ist hierbei eine bloß *relative*, – sie findet nur statt im *Vergleich der unmittelbaren* Anschauung mit dem, was wir jetzt in der Vorstellung haben. Das beim Perfektum gebrauchte Wort »haben« hat aber ganz eigentlich die Bedeutung der Gegenwärtigkeit: was ich gesehen habe, ist etwas, das ich nicht bloß *hatte*, sondern noch *habe*, – also etwas in mir Gegenwärtiges. Man kann in diesem Gebrauch des Wortes »haben« ein *allgemeines Zeichen* der Innerlichkeit des modernen Geistes sehen, der nicht bloß darauf reflektiert, daß das Vergangene nach seiner Unmittel-

barkeit vergangen, sondern auch darauf, daß dasselbe im Geiste noch erhalten ist.

β. Die Vorstellung

§ 451

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das *Ihrige* der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das *Sein* ist. Der Weg der Intelligenz in den Vorstellungen ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, *sich in sich selbst anschauend* zu setzen, als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern und in ihrer *eigenen Äußerlichkeit in sich zu sein.* Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren *gefundenem* Stoffe anfängt, so ist diese Tätigkeit mit dieser Differenz noch behaftet, und ihre konkreten Produktionen in ihr sind noch *Synthesen,* die erst im Denken zu der konkreten Immanenz des Begriffes werden.

Zusatz. Die verschiedenen Formen des auf dem Standpunkt der *Vorstellung* stehenden Geistes pflegen noch mehr, als dies bei der vorhergehenden Stufe der Intelligenz geschieht, für vereinzelte, voneinander unabhängige Kräfte oder Vermögen angesehen zu werden. Man spricht *neben* dem Vorstellungsvermögen überhaupt von Einbildungskraft und von Gedächtniskraft und betrachtet dabei die gegenseitige Selbständigkeit dieser Geistesformen als etwas völlig Ausgemachtes. Die wahrhaft philosophische Auffassung besteht aber gerade darin, daß der zwischen jenen Formen vorhandene vernünftige Zusammenhang begriffen, die in ihnen erfolgende organische Entwicklung der Intelligenz erkannt wird.
Die Stufen dieser Entwicklung wollen wir hier nun, um die Übersicht derselben zu erleichtern, auf allgemeine Weise in voraus bezeichnen.
1. Die erste dieser Stufen nennen wir die *Erinnerung* im *eigentümlichen* Sinne des Wortes, wonach dieselbe in dem unwillkürlichen Hervorrufen eines Inhalts besteht, welcher bereits der *unsrige* ist. Die Erinnerung bildet die *abstrakteste* Stufe der in Vor-

stellungen sich betätigenden Intelligenz. Hier ist der *vorgestellte* Inhalt noch *derselbe* wie in der *Anschauung*; er erhält an dieser seine *Bewährung*, wie umgekehrt der Inhalt der Anschauung sich an meiner Vorstellung bewährt. Wir haben folglich auf diesem Standpunkt einen Inhalt, der nicht nur als *seiender angeschaut*, sondern zugleich *erinnert*, als der *meinige* gesetzt wird. So bestimmt, ist der Inhalt dasjenige, was wir *Bild* heißen.

2. Die zweite Stufe in dieser Sphäre ist die *Einbildungskraft*. Hier tritt der *Gegensatz* zwischen meinem *subjektiven* oder *vorgestellten* Inhalte und dem *angeschauten* Inhalte der *Sache* ein. Die Einbildungskraft erarbeitet sich einen *ihr eigentümlichen* Inhalt dadurch, daß sie sich gegen den angeschauten Gegenstand denkend verhält, das *Allgemeine* desselben heraushebt und ihm Bestimmungen gibt, die dem Ich zukommen. Auf diese Weise hört die Einbildungskraft auf, bloß *formelle* Erinnerung zu sein, und wird zu der den *Inhalt* betreffenden, ihn *verallgemeinernden*, somit *allgemeine* Vorstellungen schaffenden Erinnerung. Weil auf diesem Standpunkt der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven herrscht, kann die Einheit dieser Bestimmungen hier keine *unmittelbare*, wie auf der Stufe der bloßen Erinnerung, sondern nur eine *wiederhergestellte* sein. Diese Wiederherstellung geschieht auf die Art, daß der *angeschaute äußerliche* Inhalt dem zur *Allgemeinheit* erhobenen, *vorgestellten* Inhalte unterworfen, zu einem *Zeichen* des letzteren herabgesetzt, dieser aber eben dadurch *objektiv, äußerlich* gemacht, *verbildlicht* wird.

3. Das *Gedächtnis* ist die dritte Stufe der Vorstellung. Hier wird einerseits das *Zeichen* erinnert, in die Intelligenz aufgenommen, andererseits dieser eben dadurch die Form eines *Äußerlichen, Mechanischen* gegeben und auf diesem Wege eine Einheit des Subjektiven und Objektiven hervorgebracht, welche den Übergang zum *Denken als solchem* bildet.

1. Die Erinnerung

§ 452

Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er αα) *Bild*, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat, und ist willkürlich

oder zufällig, überhaupt isoliert von dem äußerlichen Orte, der Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sie stand.

Zusatz. Da die Intelligenz, ihrem Begriffe nach, die für sich seiende unendliche Idealität oder Allgemeinheit ist, so ist der Raum und die Zeit der Intelligenz der *allgemeine* Raum und die *allgemeine* Zeit. Indem ich daher den Inhalt des Gefühls in die Innerlichkeit der Intelligenz setze und dadurch zur Vorstellung mache, hebe ich denselben aus der *Besonderheit* der Zeit und des Raumes heraus, an welche er selber in seiner Unmittelbarkeit gebunden ist und von welcher auch ich in der Empfindung und in der Anschauung abhängig bin. Daraus folgt erstens, daß, während zur *Empfindung* und *Anschauung* die *unmittelbare Gegenwart* der Sache nötig ist, ich mir dagegen allenthalben, wo ich bin, etwas, auch das mir dem äußeren Raume und der äußeren Zeit nach Fernste, *vorstellen* kann. Zweitens aber ergibt sich aus dem oben Gesagten, daß alles, was geschieht, erst durch seine Aufnahme in die vorstellende Intelligenz für uns *Dauer* erhält, – daß dagegen Begebenheiten, die von der Intelligenz dieser Aufnahme nicht gewürdigt worden sind, zu etwas völlig Vergangenem werden. Das Vorgestellte gewinnt jedoch jene Unvergänglichkeit nur auf Kosten der *Klarheit* und *Frische* der unmittelbaren, nach allen Seiten fest bestimmten Einzelheit des Angeschauten; die Anschauung verdunkelt und verwischt sich, indem sie zum Bilde wird.
Was die Zeit betrifft, so kann über den subjektiven Charakter, welchen dieselbe in der Vorstellung erhält, hier noch bemerkt werden, daß in der *Anschauung* die Zeit uns *kurz* wird, wenn wir *vieles* anschauen, *lang* dagegen, wenn der Mangel gegebenen Stoffes uns auf die Betrachtung unserer inhaltslosen Subjektivität hintreibt, daß aber umgekehrt in der *Vorstellung* diejenigen Zeiten, in denen wir auf *vielfache* Weise beschäftigt gewesen sind, uns *lang* vorkommen, während diejenigen, wo wir *wenig* Beschäftigung gehabt haben, uns *kurz* zu sein scheinen. Hier, in der *Erinnerung*, fassen wir unsere Subjektivität, unsere *Innerlichkeit*, ins Auge und bestimmen das Maß der Zeit nach dem *Interesse*, welches dieselbe für uns gehabt hat. Dort, in der Anschauung, sind wir in die Betrachtung der *Sache* versenkt; da erscheint uns die Zeit kurz, wenn sie eine immer *abwechselnde* Erfüllung bekommt, lang dagegen, wenn ihre *Gleichförmigkeit* durch nichts unterbrochen wird.

§ 453

ββ) Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz

selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo desselben. Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtsein und Dasein, sondern als solche das Subjekt und das *Ansich* ihrer Bestimmungen; in ihr *erinnert*, ist das Bild, nicht mehr existierend, *bewußtlos aufbewahrt.*

Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtsein wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung, den Begriff als konkret, wie den Keim z. B. so zu fassen, daß er alle *Bestimmtheiten*, welche in der Entwicklung des Baumes erst zur *Existenz* kommen, in *virtueller* Möglichkeit, *affirmativ* enthält. Die Unfähigkeit, dies in sich konkrete und doch *einfach* bleibende Allgemeine zu fassen, ist es, welche das Gerede vom Aufbewahren der besonderen Vorstellungen in besonderen *Fibern* und *Plätzen* veranlaßt hat; das Verschiedene soll wesentlich nur eine auch vereinzelte räumliche Existenz haben. – Der Keim aber kommt aus den existierenden Bestimmtheiten nur in einem Anderen, dem Keime der Frucht, zur *Rückkehr* in seine Einfachheit, wieder zur Existenz des Ansichseins. Aber die Intelligenz ist als solche die freie *Existenz* des in seiner Entwicklung sich in sich erinnernden *Ansichseins.* Es ist also andererseits die Intelligenz als dieser *bewußtlose* Schacht, d. i. als das *existierende* Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist, zu fassen. Und zwar ist dieses *Ansich* die erste Form der Allgemeinheit, die sich im Vorstellen darbietet.

Zusatz. Das Bild ist das Meinige, es gehört mir an; aber zunächst hat dasselbe noch weiter keine Homogeneität mit mir, denn es ist noch nicht *gedacht*, noch nicht in die *Form der Vernünftigkeit* erhoben; zwischen ihm und mir besteht vielmehr noch ein von dem Standpunkt der Anschauung herrührendes, nicht wahrhaft freies Verhältnis, nach welchem ich nur das *Innerliche* bin, das Bild aber das mir *Äußerliche* ist. Daher habe ich zunächst noch nicht die volle Macht über die im Schacht meiner Innerlichkeit schlafenden Bilder, vermag noch nicht, dieselben *willkürlich* wiederhervor-

zurufen. Niemand weiß, welche unendliche Menge von Bildern der Vergangenheit in ihm schlummert; zufälligerweise erwachen sie wohl dann und wann, aber man kann sich, wie man sagt, nicht auf sie besinnen. So sind die Bilder nur auf *formelle* Weise das Unsrige.

§ 454

γγ) Solches abstrakt aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Dasein einer daseienden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als *Subsumtion* der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die *Vorstellung*, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als das *bereits Ihrige erkennt*, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher als *bewährt* weiß. – Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigentum war, ist mit der Bestimmung der Äußerlichkeit nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in der es zunächst versenkt ist, gesetzt. Die Intelligenz ist so die Gewalt, ihr Eigentum äußern zu können und für dessen Existenz in ihr nicht mehr der äußeren Anschauung zu bedürfen. Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Dasein ist die eigentliche *Vorstellung*, indem das Innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz *gestellt* werden zu können, in ihr Dasein zu haben.

Zusatz. Zu unserem *wirklichen Besitztum* werden die in der dunklen Tiefe unseres Inneren verborgen liegenden Bilder der Vergangenheit dadurch, daß sie in der lichtvollen, plastischen Gestalt einer *daseienden* Anschauung *gleichen* Inhalts vor die Intelligenz treten und daß wir sie, mit Hilfe dieser *gegenwärtigen* Anschauung, als bereits von uns gehabte Anschauungen erkennen. So geschieht es zum Beispiel, daß wir einen Menschen, dessen Bild sich in unserem Geiste schon völlig verdunkelt hat, unter Hunderttausenden herauserkennen, sobald er selber uns wieder zu Gesichte kommt. Wenn ich also etwas in der Erinnerung *behalten* soll, so

muß ich die Anschauung desselben *wiederholt* haben. Anfangs wird allerdings das Bild nicht sowohl durch mich selbst als vielmehr durch die entsprechende unmittelbare Anschauung wiedererweckt. Durch öftere solche Wiederhervorrufung erhält aber das Bild in mir eine so große Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit, daß ich der äußeren Anschauung nicht mehr bedarf, um mich desselben zu erinnern. Auf diesem Wege kommen die *Kinder* von der *Anschauung* zur *Erinnerung*. Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern – bei allen seinen Anschauungen – zugleich in Erinnerungen, so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern und fühlt selten das Bedürfnis der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo etwas zu begaffen ist.

2. Die Einbildungskraft

§ 455

αα) Die in diesem Besitz tätige Intelligenz ist die *reproduktive Einbildungskraft*, das *Hervorgehen* der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist. Die nächste *Beziehung* der Bilder ist die ihres mit aufbewahrten äußerlichen unmittelbaren Raums und Zeit. – Aber das Bild hat im Subjekte, worin es aufbewahrt ist, allein die Individualität, in der die Bestimmungen seines Inhalts zusammengeknüpft sind; seine unmittelbare, d. i. zunächst nur räumliche und zeitliche Konkretion, welche es als *Eines* im Anschauen hat, ist dagegen aufgelöst. Der reproduzierte Inhalt, als der mit sich identischen Einheit der Intelligenz angehörend und aus deren allgemeinem Schachte hervorgestellt, hat eine *allgemeine* Vorstellung zur *assoziierenden Beziehung* der Bilder, der nach sonstigen Umständen mehr abstrakten oder mehr konkreten Vorstellungen.

Die sogenannten *Gesetze der Ideenassoziation* haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine *Ideen*, welche assoziiert werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen

keine *Gesetze,* eben darum schon, weil so *viele* Gesetze über dieselbe Sache sind, wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegenteil eines Gesetzes, vielmehr statthat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandeskategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge usf., ist. Das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der assoziierenden Einbildung ist überhaupt das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens, in welchem die Bestimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene ist. – Bild und Vorstellung sind, insofern von der angegebenen genaueren Formbestimmung abgesehen wird, dem Inhalte nach dadurch unterschieden, daß jenes die sinnlich-konkretere Vorstellung ist; Vorstellung – der Inhalt mag ein Bildliches oder Begriff und Idee sein – hat überhaupt den Charakter, obzwar ein der Intelligenz Angehöriges, doch ihrem Inhalte nach Gegebenes und Unmittelbares zu sein. Das *Sein,* das *Sich-bestimmt-Finden* der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der *beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich,* nämlich des *Seins* und der *Allgemeinheit,* die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das *Gefundene* durch die Bedeutung der Allgemeinheit und das Eigene, Innere durch die des aber von ihr gesetzten Seins. – Über den Unterschied von Vorstellungen und Gedanken vgl. Einl. § 20 Anm.
Die Abstraktion, welche in der vorstellenden Tätigkeit stattfindet, wodurch *allgemeine Vorstellungen* produziert werden – und die Vorstellungen als solche haben schon die Form der Allgemeinheit an ihnen –, wird häufig als ein *Aufeinanderfallen* vieler *ähnlicher* Bilder ausgedrückt und soll auf diese Weise begreiflich werden. Damit dies *Aufeinanderfallen* nicht ganz der *Zufall,* das Begrifflose sei,

müßte eine *Attraktionskraft* der ähnlichen Bilder oder dergleichen angenommen werden, welche zugleich die negative Macht wäre, das noch Ungleiche derselben aneinander abzureiben. Diese Kraft ist in der Tat die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit gibt und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild *subsumiert* (§ 453).

Zusatz. Die zweite Entwickelungsstufe der Vorstellung ist, wie wir im Zusatz zu § 451 bereits im voraus angegeben haben, die *Einbildungskraft.* Zu dieser erhebt sich die erste Form des Vorstellens, die *Erinnerung*, dadurch, daß die Intelligenz, aus ihrem *abstrakten Insichsein* in die *Bestimmtheit* heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finsternis zerteilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigkeit verscheucht.

Die Einbildungskraft hat aber in sich selber wieder drei Formen, in denen sie sich entfaltet. Sie ist *überhaupt* das *Bestimmende* der Bilder.

Zuerst tut sie jedoch weiter nichts, als daß sie die Bilder ins *Dasein* zu treten bestimmt. So ist sie die nur *reproduktive* Einbildungskraft. Diese hat den Charakter einer bloß *formellen* Tätigkeit. Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß wieder hervor, sondern *bezieht* dieselben *aufeinander* und erhebt sie auf diese Weise zu *allgemeinen* Vorstellungen. Auf dieser Stufe erscheint sonach die Einbildungskraft als die Tätigkeit des *Assoziierens* der Bilder. Die dritte Stufe in dieser Sphäre ist diejenige, auf welcher die Intelligenz ihre *allgemeinen* Vorstellungen mit dem *Besonderen* des Bildes identisch setzt, somit ihnen ein *bildliches* Dasein gibt. Dies sinnliche Dasein hat die doppelte Form des *Symbols* und des *Zeichens*, so daß diese dritte Stufe die *symbolisierende* und die *zeichenmachende Phantasie* umfaßt, welch letztere den *Übergang* zum *Gedächtnis* bildet.

Die reproduktive Einbildungskraft. Das Erste ist also das Formelle des Reproduzierens der Bilder. Zwar können auch reine Gedanken reproduziert werden; die Einbildungskraft hat jedoch nicht mit ihnen, sondern nur mit Bildern zu tun. Die Reproduktion der Bilder geschieht aber von seiten der Einbildungskraft mit *Willkür* und ohne die Hilfe einer unmittelbaren Anschauung. Dadurch unterscheidet sich diese Form der vorstellenden Intelligenz von der bloßen *Erinnerung*, welche nicht dies Selbsttätige ist, sondern einer gegenwärtigen Anschauung bedarf und *unwillkürlich* die Bilder hervortreten läßt.

Die assoziierende Einbildungskraft. Eine höhere Tätigkeit als das bloße Reproduzieren ist das *Beziehen* der Bilder *aufeinander.* Der Inhalt der Bilder hat, wegen seiner Unmittelbarkeit oder Sinnlichkeit, die Form der *Endlichkeit*, der *Beziehung auf Anderes.* Indem ich nun hier überhaupt das Bestimmende oder Setzende bin, so setze ich auch diese Beziehung. Durch dieselbe gibt die Intelligenz den Bildern statt ihres *objektiven* Bandes ein *subjektives* Band. Das letztere hat aber zum Teil noch die Gestalt der Äußerlichkeit gegen das dadurch Verknüpfte. Ich habe zum Beispiel das Bild eines Gegenstandes vor mir; an dies Bild knüpft sich ganz äußerlich das Bild von Personen, mit denen ich über jenen Gegenstand gesprochen habe oder die denselben besitzen usw. Oft ist nur der Raum und die Zeit dasjenige, was die Bilder aneinanderreiht. Die gewöhnliche gesellschaftliche Unterhaltung spinnt sich meistenteils auf eine sehr äußerliche und zufällige Weise von der einen Vorstellung zur anderen fort. Nur wenn man beim Gespräch einen bestimmten Zweck hat, bekommt die Unterhaltung festeren Zusammenhang. Die verschiedenen Gemütsstimmungen geben allen Vorstellungen eine eigentümliche Beziehung, – die heiteren eine heitere, die traurigen eine traurige. Noch mehr gilt dies von den Leidenschaften. Auch das Maß der Intelligenz bringt eine Verschiedenheit des Beziehens der Bilder hervor; geistreiche, witzige Menschen unterscheiden sich daher auch in dieser Beziehung von gewöhnlichen Menschen; ein geistreicher Mensch geht solchen Bildern nach, die etwas Gediegenes und Tiefes enthalten. Der *Witz* verbindet Vorstellungen, die, obgleich weit auseinanderliegend, dennoch in der Tat einen inneren Zusammenhang haben. Auch das *Wortspiel* ist in diese Sphäre zu rechnen; die tiefste Leidenschaft kann sich diesem Spiele hingeben, denn ein großer Geist weiß, sogar in den unglücklichsten Verhältnissen, alles, was ihm begegnet, mit seiner Leidenschaft in Beziehung zu setzen.

§ 456

Auch die Assoziation der Vorstellungen ist daher als *Subsumtion* der einzelnen unter eine *allgemeine*, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen. Die Intelligenz ist aber an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist *in sich bestimmte, konkrete* Subjektivität von eigenem Gehalt, der aus irgendeinem Interesse, ansichseiendem Begriffe oder Idee stammt, insofern von solchem Inhalte antizipierend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrat der ihr angehörigen Bilder und Vor-

stellungen und so ββ) freies Verknüpfen und Subsumieren dieses Vorrats unter den ihr eigentümlichen Inhalt. So ist sie in jenem in sich *bestimmt* erinnert und ihn diesem ihrem Inhalt einbildend, – *Phantasie, symbolisierende, allegorisierende* oder *dichtende* Einbildungskraft. Diese mehr oder weniger konkreten, individualisierten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjektive Gehalt [sich] ein Dasein der Vorstellung gibt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.

Zusatz. Schon die *Bilder* sind allgemeiner als die *Anschauungen*; sie haben indes noch einen *sinnlich-konkreten* Inhalt, dessen Beziehung auf anderen solchen Inhalt ich bin. Indem ich nun aber meine Aufmerksamkeit auf diese Beziehung richte, so komme ich zu *allgemeinen* Vorstellungen oder zu Vorstellungen im *eigentlichen* Sinne dieses Wortes. Denn dasjenige, wodurch die einzelnen Bilder sich aufeinander beziehen, besteht eben in dem ihnen *Gemeinsamen.* Dies Gemeinsame ist entweder irgendeine in die *Form* der *Allgemeinheit* erhobene *besondere* Seite des Gegenstandes, wie z. B. an der Rose die *rote Farbe*, oder *das konkret Allgemeine*, die *Gattung*, z. B. an der Rose die *Pflanze*, – in jedem Falle aber eine Vorstellung, die durch die von der Intelligenz ausgehende *Auflösung* des empirischen Zusammenhangs der mannigfaltigen Bestimmungen des Gegenstandes zustandekommt. Bei der Erzeugung der allgemeinen Vorstellungen verhält sich die Intelligenz also *selbsttätig*; es ist daher ein geistloser Irrtum, anzunehmen, die allgemeinen Vorstellungen entständen – ohne Zutun des Geistes – dadurch, daß viele ähnliche Bilder aufeinanderfielen, daß zum Beispiel die rote Farbe der Rose das Rot anderer in meinem Kopfe befindlicher Bilder aufsuchte und so mir, dem bloß Zusehenden, die allgemeine Vorstellung des Roten beibrächte. Allerdings ist das dem Bilde angehörende Besondere ein Gegebenes; die Zerlegung der konkreten Einzelheit des Bildes und die dadurch entstehende Form der Allgemeinheit kommt aber, wie bemerkt, von mir her.

Abstrakte Vorstellungen nennt man, beiläufig gesagt, häufig *Begriffe.* Die *Friesische* Philosophie[29] besteht wesentlich aus solchen Vorstellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch dergleichen zur Erkenntnis der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegenteil stattfindet und daß daher der sinnige Mensch,

---

29 Jakob Friedrich Fries, 1773–1843; *Neue Kritik der Vernunft*, 1807

an dem Konkreten der Bilder festhaltend, mit Recht solch leere Schulweisheit verwirft. Diesen Punkt haben wir jedoch hier nicht weiter zu erörtern. Ebensowenig geht uns hier die *nähere* Beschaffenheit des entweder vom *Äußerlichen* oder vom *Vernünftigen*, dem *Rechtlichen, Sittlichen* und *Religiösen* herrührenden Inhaltes etwas an. Vielmehr handelt es sich hier nur *überhaupt* um die *Allgemeinheit* der Vorstellung. Von diesem Gesichtspunkt aus haben wir folgendes zu bemerken.

In der subjektiven Sphäre, in welcher wir uns hier befinden, ist die *allgemeine* Vorstellung das *Innerliche*, das *Bild* hingegen das *Äußerliche*. Diese beiden hier einander gegenüberstehenden Bestimmungen fallen zunächst noch auseinander, sind aber in ihrer Trennung etwas Einseitiges. Jener fehlt die Äußerlichkeit, die Bildlichkeit, diesem das Erhobensein zum Ausdruck eines bestimmten Allgemeinen. Die Wahrheit dieser beiden Seiten ist daher die Einheit derselben. Diese Einheit, die *Verbildlichung des Allgemeinen* und die *Verallgemeinerung des Bildes* kommt näher dadurch zustande, daß die allgemeine Vorstellung sich nicht zu einem *neutralen*, sozusagen *chemischen* Produkte mit dem Bilde vereinigt, sondern sich als die *substantielle Macht* über das Bild betätigt und bewährt, dasselbe als ein Akzidentelles sich unterwirft, sich zu dessen Seele macht, in ihm *für sich* wird, sich erinnert, sich selber manifestiert. Indem die Intelligenz diese Einheit des *Allgemeinen* und des *Besonderen*, des *Innerlichen* und des *Äußerlichen*, der *Vorstellung* und der *Anschauung* hervorbringt und auf diese Weise die in der letzteren vorhandene *Totalität* als eine *bewährte wiederherstellt*, vollendet sich die vorstellende Tätigkeit in sich selber, insofern sie *produktive Einbildungskraft* ist. Diese bildet das Formelle der *Kunst*; denn die Kunst stellt das wahrhaft Allgemeine oder die *Idee* in der Form des *sinnlichen Daseins*, des *Bildes*, dar.

§ 457

Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in ihr insoweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist subjektiv; das Moment des *Seienden* fehlt noch. Aber in dessen Einheit des inneren Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit *an sich* zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen (§ 445, vgl. § 455 Anm.), d.i. es als

Allgemeines zu bestimmen, so ist ihr Tun als Vernunft (§ 438) von dem nunmehrigen Punkte aus [dies,] das in ihr zur konkreten Selbstanschauung Vollendete als *Seiendes* zu bestimmen, d. h. sich selbst zum *Sein*, zur *Sache* zu machen. In dieser Bestimmung tätig, ist sie sich *äußernd*, *Anschauung* produzierend, – γγ) *Zeichen machende Phantasie.*

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefundensein, das Innere und Äußere vollkommen in eins geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen der Anschauung, Erinnerung usf. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allgemeine, sondern als Einzelheit, d. i. als konkrete Subjektivität, in welcher die Beziehung-auf-sich ebenso zum Sein als zur Allgemeinheit bestimmt ist. Für solche Vereinigungen des Eigenen oder Inneren des Geistes und des *Anschaulichen* werden die Gebilde der Phantasie allenthalben anerkannt; ihr weiter bestimmter Inhalt gehört anderen Gebieten an. Hier ist diese innere Werkstätte nur nach jenen abstrakten Momenten zu fassen. – Als die Tätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die *formelle* Vernunft nur, insofern der *Gehalt* der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den *Inhalt* zur *Wahrheit* bestimmt.

Es ist noch dies besonders herauszuheben, daß, indem die Phantasie den inneren Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt und dies ausgedrückt wird, daß sie denselben als *seiend* bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muß, daß die Intelligenz sich *seiend*, sich zur *Sache* mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie produzierte Bild ist nur subjektiv anschaulich; im *Zeichen* fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im *mechanischen* Gedächtnis vollendet sie diese Form des *Seins* an ihr.

Zusatz. Wie wir im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen gesehen haben, macht in der Phantasie die allgemeine Vorstellung das Subjektive aus, das sich im Bilde Objektivität gibt und sich dadurch bewährt. Diese Bewährung ist jedoch unmittelbar selber noch eine *subjektive*, insofern die Intelligenz den gegebenen Inhalt der Bilder zunächst noch respektiert, sich bei der Verbildlichung ihrer allgemeinen Vorstellungen nach ihm richtet. Die auf diese Weise noch *bedingte*, nur *relativ freie* Tätigkeit der Intelligenz nennen wir die *symbolisierende Phantasie.* Diese wählt zum Ausdruck ihrer allgemeinen Vorstellungen keinen anderen sinnlichen Stoff als denjenigen, dessen *selbständige* Bedeutung dem bestimmten Inhalt des zu verbildlichenden Allgemeinen *entspricht.* So wird zum Beispiel die Stärke Jupiters durch den Adler dargestellt, weil dieser dafür gilt, stark zu sein. – Die *Allegorie* drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelheiten das Subjektive aus. – Die *dichtende* Phantasie endlich gebraucht zwar den Stoff freier als die bildenden Künste; doch darf auch sie nur solchen sinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzustellenden Idee adäquat ist.

Von der im Symbol vorhandenen *subjektiven*, durch das Bild *vermittelten* Bewährung schreitet aber die Intelligenz notwendig zur *objektiven, an und für sich seienden* Bewährung der allgemeinen Vorstellung fort. Denn da der Inhalt der zu bewährenden allgemeinen Vorstellung in dem Inhalte des zum Symbol dienenden Bildes *sich* nur *mit sich selber zusammenschließt*, so schlägt die Form des *Vermitteltseins* jener Bewährung, jener Einheit des Subjektiven und Objektiven, in die Form der *Unmittelbarkeit* um. Durch diese dialektische Bewegung kommt somit die allgemeine Vorstellung dahin, zu ihrer Bewährung nicht mehr den Inhalt des Bildes nötig zu haben, sondern an und für sich selber bewährt zu sein, also unmittelbar zu gelten. Indem nun die von dem Inhalte des Bildes freigewordene allgemeine Vorstellung sich in einem *willkürlich* von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anschaubaren macht, so bringt sie dasjenige hervor, was man, im bestimmten Unterschiede vom Symbol, *Zeichen* zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm *fremde* Bedeutung zur Seele gegeben. So bedeutet zum Beispiel eine Kokarde oder eine *Flagge* oder ein *Grabstein* etwas ganz anderes als dasjenige, was sie unmittelbar anzeigen. Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des sinnlichen Stoffes mit einer allgemeinen Vorstellung hat zur notwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß. Dies gilt namentlich von den Sprachzeichen.

§ 458

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit *selbständiger Vorstellung* und einer *Anschauung* ist die Materie der letzteren zunächst wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z. B. die Farbe der Kokarde u. dgl.). Die *Anschauung* gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern *etwas anderes* vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine *selbständige* Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine *Bedeutung*. Diese Anschauung ist das *Zeichen.*

Das *Zeichen* ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide,* in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend.

Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in der Psychologie oder auch in der Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Notwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Tätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, welche als anschauend die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbständigen Vorstellungen ein bestimmtes Dasein aus sich gibt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung *als die ihrige gebraucht,* deren unmittelbaren und eigentümlichen Inhalt tilgt und ihr einen anderen Inhalt zur Bedeutung und Seele gibt. – Diese Zeichen erschaffende Tätigkeit kann

das *produktive* Gedächtnis (die zunächst abstrakte Mnemosyne) vornehmlich genannt werden, indem das Gedächtnis, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu tun hat.

§ 459

Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der *Zeit*, – ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetztsein*, – der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede*, und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im *Reiche des Vorstellens* gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigentümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf konkrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das *Material* (das Lexikalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (§ 401) Standpunkt zurückzurufen, für die *Form* (die Grammatik) der des Verstandes zu antizipieren. Für das *elementarische Material* der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererseits das Prinzip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang, tönende Gegenstände, beschränkt. Doch kann man noch die deutsche Sprache über

ihren Reichtum wegen der vielen besonderen Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne (Rauschen, Sausen, Knarren usf.; man hat deren vielleicht mehr als hundert gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue) besitzt; ein solcher Überfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu dem zu rechnen, was den Reichtum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigentümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objekte sich beziehenden als auf innerer Symbolik, nämlich der anthropologischen Artikulation gleichsam als einer *Gebärde* der leiblichen Sprechäußerung. Man hat so für jeden Vokal und Konsonanten wie für deren abstraktere Elemente (Lippengebärde, Gaumen-, Zungengebärde) und dann für ihre Zusammensetzungen die eigentümliche Bedeutung gesucht. Aber diese bewußtlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere so Äußerlichkeiten als Bildungsbedürfnisse zur Unscheinbarkeit und Unbedeutendheit modifiziert, wesentlich dadurch, daß sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt [werden] und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird. Das *Formelle* der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neueren Zeiten erst gründlich kennenzulernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint, daß die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommenere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommenere als bei dem höher gebildeten hat. Vgl. Herrn W. v. *Humboldt, Über den Dualis* [Berlin 1828] I, 10, 11.

Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen, kann auch der

Schriftsprache, jedoch hier nur im Vorbeigehen, erwähnt werden; sie ist bloß eine weitere Fortbildung im *besonderen* Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktische Tätigkeit zu Hilfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen (§ 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die *Hieroglyphenschrift* die *Vorstellungen* durch räumliche Figuren, die *Buchstabenschrift* hingegen *Töne*, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, daß sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst und diese Elemente bezeichnet. – *Leibniz* hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache, auf hieroglyphische Weise gebildet, was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unseren Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u. dgl.) stattfindet, als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswert zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönizien der Fall war und gegenwärtig in Kanton geschieht – s. *Macartneys Reise* von Staunton[30]) vielmehr das Bedürfnis der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende *fertige* Hieroglyphensprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen vom Geistigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre inneren Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so daß damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung einträte. Geschieht dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen, daß ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre

30 *Des Grafen Macartney Gesandtschaftsreise nach China ... in den Jahren 1792 bis 1794 ...*, hrsg. v. Sir George Staunton. Aus dem Englischen, 3 Bde., Berlin 1797–99

Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemischen und mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, nämlich für sich *sinnlose Äußerlichkeiten*, die erst als *Zeichen* eine Bedeutung haben, seit man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formiert, ändert sich die Benennung, d. i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch sein sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer spezifisch sein sollenden Eigenschaft faßt. – Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Anteil des geringeren Teils eines Volkes sein, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Kultur hält. – Die Ausbildung der Tonsprache hängt zugleich aufs genaueste mit der Gewohnheit der Buchstabenschrift zusammen, durch welche die Tonsprache allein die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Artikulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen, selbst bis auf zehn, ja zwanzig, so daß im Sprechen der Unterschied bloß durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen, chinesich zu sprechen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Akzentuation zu eigen gemacht haben, fallen in die lächerlichsten Mißverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegenteil von dem *parler sans accent*, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen der chinesischen Tonsprache an der objektiven Bestimmtheit, welche in der Artikulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.

Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intelligentere;

in ihr ist das *Wort*, die der Intelligenz eigentümliche würdigste Art der Äußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewußtsein gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysiert, d. i. dies Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebärden des Artikulierens) reduziert; sie sind das Sinnliche der Rede, auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vorteil der Tonsprache, daß in ihr wie in dieser die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. *einfache*, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden Analyse der Vorstellungen, woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chinesischen *Kua* der einfache gerade und der in zwei Teile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher *Leibniz* verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche, so reich ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches umnittelbares Zeichen zu haben, das als ein Sein für sich nichts zu denken gibt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur tut die vorstellende Intelli-

genz dies, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstrakteren Momenten, in welche sie analysiert worden, wieder zusammenzufassen, sondern auch das Denken resumiert den konkreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfnis, auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen, die, aus mehreren Buchstaben oder Silben bestehend und auch darein zergliedert, doch nicht eine Verbindung von mehreren Vorstellungen darstellen, zu haben. – Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Wert der Schriftsprachen aus. Alsdann ergibt sich auch, daß bei der Hieroglyphenschrift die Beziehungen konkreter geistiger Vorstellungen notwendig verwickelt und verworren werden müssen und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Produkte ebenso wieder zu analysieren sind, auf die mannigfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neueren Zeiten nach der vorhin gemachten Bemerkung sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie, als es die Bildung der Chinesen überhaupt ist.

Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches tut. – Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die

Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtsein vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktionsfähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben; das Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der anderen; bei der Buchstabenschrift aber ist nur *eine* Grundlage, und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. – Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Übergang von dem Vorstellen zum Denken – das Gedächtnis – in eigentümlicher Wesentlichkeit.

§ 460

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten Anschauung und ihrer Bedeutung ist zunächst eine *einzelne* vorübergehende Produktion, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Inneren mit der Anschauung als einem Äußerlichen ist selbst *äußerlich*. Die Erinnerung dieser Äußerlichkeit ist das *Gedächtnis*.

3. Das Gedächtnis

§ 461

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtnis gegen die Anschauung des Worts dieselben Tätigkeiten des Erinnerns wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung (§ 451 ff.). – αα) Jene Verknüpfung, die das Zei-

chen ist, zu dem Ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die *einzelne* Verknüpfung zu einer *allgemeinen,* d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objektiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer *Vorstellung,* so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identifiziert, *eine* Vorstellung sind und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit konkret, der Inhalt als dessen Dasein ist; – das Namen *behaltende* Gedächtnis.

Zusatz. Das *Gedächtnis* betrachten wir unter den drei Formen: erstens des *namenbehaltenden*, zweitens des *reproduktiven*, drittens des *mechanischen* Gedächtnisses.

Das Erste ist hier also dies, daß wir die Bedeutung der Namen behalten, daß wir fähig werden, bei den Sprachzeichen uns der mit denselben objektiv verknüpften Vorstellungen zu erinnern. So wird uns beim Hören oder Sehen eines einer fremden Sprache angehörenden Wortes wohl dessen Bedeutung gegenwärtig, aber wir vermögen deshalb noch nicht, umgekehrt für unsere Vorstellungen die entsprechenden Wortzeichen jener Sprache zu produzieren; wir lernen das Sprechen und Schreiben einer Sprache später als das Verstehen derselben.

§ 462

Der *Name* ist so die *Sache,* wie sie im *Reiche der Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das ββ) *reproduzierende* Gedächtnis hat und erkennt im Namen die Sache und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als *Existenz* des Inhalts in der Intelligenz ist die *Äußerlichkeit* ihrer selbst in ihr, und die *Erinnerung* des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die *Entäußerung,* in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. Die Assoziation der besonderen Namen liegt in der Bedeutung der Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden oder denkenden Intelligenz, von denen sie Reihen als empfindend usf. in sich durchläuft.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solches Tieres noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen,* ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, daß wir *denken.*

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergessene *Mnemonik* der Alten besteht darin, die Namen in Bilder zu verwandeln und hiermit das Gedächtnis wieder zur Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der *Kraft* des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogeneität des Inhalts dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der es geschehen soll, muß dies Anknüpfen nicht anders als durch schale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen, sondern das auf solche Weise Auswendiggelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder anderen Reihe von Vorstellungen gebraucht und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch Eingeprägte wird nicht wie das im Gedächtnis Behaltene *auswendig*, d. h. eigentlich von *innen* heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft sozusagen abgelesen. – Die Mnemonik hängt mit den gewöhnlichen Vorurteilen zusammen, die man von dem Gedächtnis im Verhältnis zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Tätigkeit wäre als das Gedächtnis. Vielmehr hat es das Gedächtnis nicht mehr mit dem *Bilde* zu tun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtsein der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Dasein, welches das Produkt der Intelligenz selbst ist, – einem solchen *Auswendigen,* welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt und nur *innerhalb ihrer selbst* deren auswendige, existierende Seite ist.

Zusatz. Das Wort als *tönendes* verschwindet in der *Zeit*; diese

erweist sich somit an jenem als *abstrakte*, d. h. nur *vernichtende* Negativität. Die *wahrhafte, konkrete* Negativität des Sprachzeichens ist aber die *Intelligenz*, weil durch dieselbe jenes aus einem *Äußerlichen* in ein *Innerliches* verändert und in dieser umgestalteten Form *aufbewahrt* wird. So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Dasein. Dies Dasein ist unseren Gedanken absolut notwendig. Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der *Gegenständlichkeit*, des *Unterschiedenseins* von unserer *Innerlichkeit*, also die Gestalt der *Äußerlichkeit* geben, und zwar einer *solchen* Äußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten *Innerlichkeit* trägt. Ein so innerliches Äußerliches ist allein der *artikulierte Ton*, das *Wort*. Ohne Worte denken zu wollen, wie *Mesmer*[31] einmal versucht hat, erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundensein des Gedankens an das Wort für einen Mangel des ersteren und für ein Unglück anzusehen; denn obgleich man gewöhnlich meint, das *Unaussprechliche* sei gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gärendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein. Allerdings kann man sich auch, ohne die Sache zu erfassen, mit Worten herumschlagen. Dies ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens. Wie der wahrhafte *Gedanke* die *Sache* ist, so auch das *Wort*, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird. Indem sich daher die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt sie die Natur der Sache in sich auf. Diese Aufnahme hat aber zugleich den Sinn, daß sich die Intelligenz dadurch zu einem *Sächlichen* macht, dergestalt daß die Subjektivität, in ihrem Unterschiede von der Sache, zu etwas ganz Leerem, zum geistlosen Behälter der Worte, also zum *mechanischen* Gedächtnis wird. Auf diese Weise schlägt sozusagen das *Übermaß der Erinnerung* des Wortes in die höchste *Entäußerung* der Intelligenz um. Je vertrauter ich mit der Bedeutung des Wortes werde, je mehr dieses sich also mit meiner Innerlichkeit vereint, desto mehr kann die Gegenständlichkeit und somit die Bestimmtheit der Bedeutung desselben verschwinden, desto mehr folglich das Gedächtnis selber, mit dem Worte zugleich, zu etwas Geistverlassenem werden.

---

31 siehe Fn. 11, S. 150

γγ) Insofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Sein als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Äußerlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine; die einfache Wahrheit ihrer besonderen Entäußerungen und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das *Sein,* den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt. Ich, welches dies abstrakte Sein ist, ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere *Band,* welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. Insofern sie nur *seiend* sind und die Intelligenz in sich hier selbst dies ihr Sein ist, ist sie diese Macht als *ganz abstrakte Subjektivität,* – das *Gedächtnis,* das um der gänzlichen Äußerlichkeit willen, in der die Glieder solcher Reihen gegeneinander sind, und das selbst diese, obgleich subjektive Äußerlichkeit ist, *mechanisch* (§ 195) genannt wird.

Man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat; das Hersagen solches Auswendiggewußten wird darum von selbst akzentlos. Der richtige Akzent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorstellung, die herbeigerufen wird, stört dagegen den mechanischen Zusammenhang und verwirrt daher leicht das Hersagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zusammenhang kein Verstand ist oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen), auswendig behalten zu können, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich dies ist, *bei sich selbst* zu sein, hier aber derselbe als *in ihm selbst* entäußert, seine Tätigkeit als ein Mechanismus ist. Der Geist aber ist nur *bei sich* als *Einheit* der *Subjektivität* und der *Objektivität*; und hier im

Gedächtnis, nachdem er in der Anschauung zunächst als Äußerliches so ist, daß er die Bestimmungen *findet* und in der Vorstellung *dieses Gefundene* in sich erinnert und zu dem Seinigen macht, macht er sich als Gedächtnis in ihm selbst zu einem Äußerlichen, so daß das Seinige als ein Gefundenwerdendes erscheint. Das eine der Momente des Denkens, die *Objektivität*, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr gesetzt. – Es liegt nahe, das Gedächtnis als eine mechanische, als eine Tätigkeit des Sinnlosen zu fassen, wobei es etwa nur durch seinen Nutzen, vielleicht seine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Tätigkeiten des Geistes gerechtfertigt wird. Damit wird aber seine eigene Bedeutung, die es im Geiste hat, übersehen.

§ 464

Das Seiende als *Name* bedarf eines *Anderen*, der *Bedeutung* der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objektivität, zu sein. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtnis in einem jene äußerliche Objektivität selbst und die *Bedeutung*. Sie ist so als die *Existenz* dieser Identität *gesetzt*, d. i. sie ist *für sich* als solche Identität, welche sie als Vernunft *an sich* ist, tätig. Das *Gedächtnis* ist auf diese Weise der Übergang in die Tätigkeit des *Gedankens*, der keine *Bedeutung* mehr hat, d. i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst *seiend* ist.

Schon unsere Sprache gibt dem *Gedächtnis*, von dem es zum Vorurteil geworden ist, verächtlich zu sprechen, die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken. – Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtnis als die Alten, und ihr Gedächtnis wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt, sondern sie hat das gute Gedächtnis, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich darum geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Sein, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die

Sache, der an sich seiende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjektive Innerlichkeit, gewähren und sich explizieren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu sein. Aber dergleichen empirische Angaben helfen nichts dazu, das zu erkennen, was das Gedächtnis an ihm selbst ist; es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der Tat der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisierung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtnis als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der *Existenz* des Denkens; der Übergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz, welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjekte existiert, als seine Tätigkeit ist; so ist sie *Denken.*

γ. Das Denken

§ 465

Die Intelligenz ist *wiedererkennend*; – sie *erkennt* eine Anschauung, insofern diese schon die ihrige ist (§ 454); ferner im Namen die Sache (§ 462); nun aber ist für sie *ihr* Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als Unmittelbaren oder Seienden, somit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist. So ist die Intelligenz *für sich an ihr selbst* erkennend; – *an ihr selbst* das *Allgemeine*; *ihr* Produkt, der *Gedanke* ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiß, daß, was *gedacht* ist, *ist*; und daß, was *ist*, nur *ist*, insofern es Gedanke ist (vgl. § 5, 21); – *für sich*; das *Denken* der Intelligenz ist *Gedanken haben*; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand.

Zusatz. Das *Denken* ist die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der *Anschauung*

vorhandene, *unmittelbare, an sich seiende Einheit* des Subjektiven und Objektiven, aus dem in der *Vorstellung* erfolgenden *Gegensatze* dieser beiden Seiten, als eine um diesen Gegensatz bereicherte, somit *an und für sich seiende* wiederhergestellt, dies Ende demnach in jenen *Anfang* zurückgebogen. Während also auf dem Standpunkte der *Vorstellung* die teils durch die Einbildungskraft, teils durch das mechanische Gedächtnis bewirkte Einheit des Subjektiven und Objektiven – obgleich ich bei der letzteren meiner Subjektivität Gewalt antue – noch etwas *Subjektives* bleibt, so erhält dagegen im *Denken* jene Einheit die Form einer sowohl *objektiven* wie *subjektiven* Einheit, da dieses *sich selber* als die Natur der *Sache* weiß. Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das *Denken* ist das *Sein*. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen. Es ist jedoch wohl zu unterscheiden, ob wir nur denkende *sind* oder ob wir uns als denkende auch *wissen*. Das erstere sind wir unter allen Umständen; das letztere hingegen findet auf vollkommene Weise nur dann statt, wenn wir uns zum *reinen* Denken erhoben haben. Dieses erkennt, daß es *selber allein*, und nicht die *Empfindung* oder die *Vorstellung*, imstande ist, die Wahrheit der Dinge zu erfassen, und daß daher die Behauptung *Epikurs*, das *Empfundene* sei das Wahrhafte, für eine völlige Verkehrung der Natur des Geistes erklärt werden muß. Freilich darf aber das Denken nicht *abstraktes, formelles* Denken bleiben – denn dieses zerreißt den Inhalt der Wahrheit –, sondern es muß sich zum *konkreten* Denken, zum *begreifenden* Erkennen entwickeln.

§ 466

Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst *formell*; die Allgemeinheit und ihr Sein ist die einfache Subjektivität der Intelligenz. Die Gedanken sind so nicht als an und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen insofern noch der gegebene Inhalt.

Zusatz. Zunächst weiß das Denken die Einheit des Subjektiven und Objektiven als eine ganz *abstrakte, unbestimmte,* nur *gewisse, nicht erfüllte, nicht bewährte.* Die *Bestimmtheit* des vernünftigen Inhalts ist daher dieser Einheit noch eine *äußerliche*, folglich eine *gegebene*, – und das Erkennen somit *formell.* Da aber *an sich* jene Bestimmtheit in dem denkenden Erkennen enthalten ist, so wider-

spricht demselben jener Formalismus und wird deswegen vom Denken aufgehoben.

§ 467

An diesem Inhalte ist es 1. formell identischer *Verstand*, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften usf., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe. Als in sich unendliche Negativität ist das Denken 2. wesentlich *Diremtion*, – *Urteil*, das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegensatz von Allgemeinheit und Sein auflöst, sondern nach den eigentümlichen Zusammenhängen des Begriffs unterscheidet, und 3. hebt das Denken die Formbestimmung auf und setzt zugleich die Identität der Unterschiede; – *formelle Vernunft*, *schließender Verstand*. – Die Intelligenz *erkennt* als denkend; und zwar *erklärt* 1. der Verstand das Einzelne *aus seinen* Allgemeinheiten (den Kategorien), so heißt er sich *begreifend*; 2. *erklärt* er dasselbe *für* ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urteil; in diesen Formen erscheint der *Inhalt* als gegeben; 3. im *Schlusse* aber *bestimmt* er aus sich *Inhalt*, indem er jenen Formunterschied aufhebt. In der Einsicht in die Notwendigkeit ist die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verschwunden.

In der *Logik* ist das Denken, wie es erst *an sich* ist und sich die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im *Bewußtsein* kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (s. § 437 Anm.). Hier ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. – Das Denken tritt in diesen verschiedenen Teilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Teile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses eine und dasselbe Zentrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen.

Zusatz. Vor *Kant* hat man bei uns keinen bestimmten Unterschied zwischen *Verstand* und *Vernunft* gemacht. Will man aber nicht in

das die unterschiedenen Formen des reinen Denkens plumperweise verwischende vulgäre Bewußtsein heruntersinken, so muß zwischen Verstand und Vernunft der Unterschied festgesetzt werden, daß für die *letztere* der Gegenstand das *An-und-für-sich-Bestimmte, Identität* des *Inhalts* und der *Form*, des *Allgemeinen* und des *Besonderen* ist, für den *ersteren* hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Besondere, in ein leeres *Ansich* und in die von außen an dieses herankommende *Bestimmtheit* zerfällt, – daß also im *verständigen* Denken der *Inhalt* gegen seine *Form gleichgültig* ist, während er im *vernünftigen* oder *begreifenden* Erkennen *aus sich selber* seine Form *hervorbringt.*
Obgleich aber der *Verstand* den eben angegebenen Mangel an sich hat, so ist er doch ein notwendiges Moment des vernünftigen Denkens. Seine Tätigkeit besteht überhaupt im *Abstrahieren.* Trennt er nun das *Zufällige* vom *Wesentlichen* ab, so ist er durchaus in seinem Rechte und erscheint als das, was er in Wahrheit sein soll. Daher nennt man denjenigen, welcher einen wesentlichen Zweck verfolgt, einen Mann von Verstand. Ohne Verstand ist auch keine Charakterfestigkeit möglich, da zu dieser gehört, daß der Mensch an seiner individuellen Wesenheit festhält. Jedoch kann der Verstand auch umgekehrt einer einseitigen Bestimmung die Form der Allgemeinheit geben und dadurch das Gegenteil des mit dem Sinn für das Wesentliche begabten, *gesunden Menschenverstandes* werden.
Das zweite Moment des reinen Denkens ist das *Urteilen.* Die Intelligenz, welche als *Verstand* die verschiedenen, in der konkreten Einzelheit des Verstandes unmittelbar vereinten *abstrakten Bestimmungen auseinanderreißt* und vom *Gegenstande abtrennt,* geht notwendig *zunächst* dazu fort, den Gegenstand auf diese *allgemeinen Denkbestimmungen* zu *beziehen*, ihn somit als *Verhältnis,* als einen objektiven Zusammenhang, als eine Totalität zu betrachten. Diese Tätigkeit der Intelligenz nennt man häufig schon *Begreifen*, aber mit Unrecht. Denn auf diesem Standpunkt wird der Gegenstand noch als ein *Gegebenes*, als etwas von einem *Anderen Abhängiges*, durch dasselbe *Bedingtes* gefaßt. Die Umstände, welche eine Erscheinung bedingen, gelten hier noch für selbständige Existenzen. Somit ist die Identität der aufeinander bezogenen Erscheinungen noch eine *bloß innere* und eben deshalb *bloß äußerliche.* Der Begriff zeigt sich daher hier noch nicht in seiner eigenen Gestalt, sondern in der Form der *begrifflosen Notwendigkeit.*
Erst auf der dritten Stufe des reinen Denkens wird der *Begriff als solcher* erkannt. Diese Stufe stellt also das *eigentliche Begreifen* dar. Hier wird das Allgemeine als sich selber besondernd und aus

der Besonderung zur Einzelheit zusammennehmend erkannt oder, was dasselbe ist, das Besondere aus seiner Selbständigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgesetzt. Demnach ist hier das Allgemeine nicht mehr eine dem Inhalt äußerliche, sondern die wahrhafte, aus sich selber den Inhalt hervorbringende Form, – der sich selber entwickelnde Begriff der Sache. Das Denken hat folglich auf diesem Standpunkte keinen anderen Inhalt als sich selber, als seine eigenen, den immanenten Inhalt der Form bildenden Bestimmungen; es sucht und findet im Gegenstande nur sich selbst. Der Gegenstand ist daher hier vom Denken nur dadurch unterschieden, daß er die Form des *Seins*, des *Fürsichbestehens* hat. Somit steht das Denken hier zum Objekt in einem vollkommen freien Verhältnisse.

In diesem mit seinem Gegenstande identischen Denken erreicht die Intelligenz ihre *Vollendung*, ihr *Ziel*; denn nun *ist* sie in der Tat das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit nur sein *sollte*, – die *sich wissende Wahrheit*, die *sich selbst erkennende Vernunft*. Das *Wissen* macht jetzt die *Subjektivität* der Vernunft aus, und die *objektive* Vernunft ist als *Wissen* gesetzt. Dies gegenseitige Sichdurchdringen der denkenden Subjektivität und der objektiven Vernunft ist das Endresultat der Entwicklung des theoretischen Geistes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung hindurch.

§ 468

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter *Besitznahme* nun in ihrem *Eigentume*; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß *für sie* der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem *Inhalte* nach frei. Die Intelligenz, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist *Wille*.

Zusatz. Das reine Denken ist zunächst ein unbefangenes, in die Sache versenktes Verhalten. Dies Tun wird aber notwendig auch *sich selbst gegenständlich*. Da das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut *bei sich selber* ist, so muß es erkennen, daß *seine* Bestimmungen Bestimmungen der *Sache* und daß umgekehrt die *objektiv* gültigen, *seienden* Bestimmungen *seine* Bestimmungen sind. Durch diese *Erinnerung*, durch dies *Insichgehen* der Intelligenz wird dieselbe zum *Willen*. Für das gewöhnliche Bewußtsein

ist dieser Übergang allerdings nicht vorhanden; der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber ist, wie wir soeben gesehen haben, das *Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende* und bleibt das erstere die *Substanz* des letzteren, so daß ohne Denken kein Wille sein kann und auch der ungebildetste Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat, das Tier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag.

b. Der praktische Geist

§ 469

Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte *Fürsichsein* oder *Einzelheit* macht die Seite der Existenz oder *Realität* von der *Idee* des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. – Als sich selbst den Inhalt gebend, ist der Wille *bei sich, frei* überhaupt; dies ist sein bestimmter Begriff. – Seine Endlichkeit besteht in dessen *Formalismus*, daß sein durch sich Erfülltsein die *abstrakte* Bestimmtheit, die *seinige* überhaupt, mit der entwickelten *Vernunft* nicht identifiziert ist. Die Bestimmung des *an sich* seienden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und damit der Zweck des letzteren, sich mit seinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Dasein zu machen. Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum *objektiven* Geiste zu machen, ist, sich zum denkenden Willen zu erheben, – sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender[32] haben kann.

Die *wahre* Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive[n], d. i. eigensüchtige[n], sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist

32 BC: »denkendes« (Nicolin/Pöggeler: »Denkendes«) – W, Lasson, Hoffmeister: »denkender«

aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit usf. das Denken ausschließen zu wollen.

Zusatz. Die *Intelligenz* hat sich uns als der aus dem Objekte *in sich gehende,* in ihm *sich erinnernde* und seine *Innerlichkeit* für das *Objektive* erkennende Geist erwiesen. Umgekehrt geht nun der *Wille* auf die *Objektivierung* seiner noch mit der Form der Subjektivität behafteten Innerlichkeit aus. Wir haben diese Äußerlichmachung jedoch hier, in der Sphäre des *subjektiven* Geistes, nur bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo die wollende Intelligenz zum *objektiven Geiste* wird, d. h. bis dahin, wo das Produkt des Willens aufhört, bloß der *Genuß* zu sein, und anfängt, *Tat* und *Handlung* zu werden.

Der Entwicklungsgang des praktischen Geistes ist nun im allgemeinen folgender.

Zunächst erscheint der Wille in der Form der *Unmittelbarkeit*; er hat sich noch nicht als frei und objektiv bestimmende Intelligenz *gesetzt*, sondern *findet* sich nur als solches objektives Bestimmen. So ist er α) *praktisches Gefühl,* hat einen *einzelnen* Inhalt und ist selbst *unmittelbar einzelner, subjektiver* Wille, der sich zwar, wie soeben gesagt, als objektiv bestimmend fühlt, aber des von der Form der Subjektivität befreiten, *wahrhaft objektiven, an und für sich allgemeinen* Inhalts noch entbehrt. Deshalb ist der Wille zunächst nur *an sich* oder seinem *Begriffe* nach frei. Zur *Idee* der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen *Begriff*, die *Freiheit selber*, zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er dies tut, wird er *objektiver* Geist, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und gibt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbständiges Dasein. Zu diesem Ziele gelangt aber der Wille nur dadurch, daß er seine Einzelheit abarbeitet, daß er seine in dieser nur *an sich* seiende Allgemeinheit zum *an und für sich* allgemeinen Inhalte entwickelt.

Den nächsten Schritt auf diesem Wege tut der Wille, indem er β) als *Trieb* dazu fortgeht, die im Gefühl nur *gegebene* Übereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objektivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn *gesetzt* werden *soll.*

Das Weitere besteht γ) darin, daß die *besonderen* Triebe einem *Allgemeinen*, der *Glückseligkeit*, untergeordnet werden. Da dies Allgemeine aber nur eine *Reflexions-Allgemeinheit* ist, so bleibt dasselbe etwas dem Besonderen der Triebe Äußerliches und wird nur durch den ganz abstrakt einzelnen Willen, durch die *Willkür*, auf jenes Besondere bezogen.

Sowohl das *unbestimmte Allgemeine* der Glückseligkeit wie die *unmittelbare Besonderheit* der Triebe und die *abstrakte Einzelheit*

der Willkür sind in ihrer gegenseitigen Äußerlichkeit etwas Unwahres und gehen deshalb in den das *konkret Allgemeine*, den Begriff der Freiheit wollenden Willen zusammen, welcher, wie schon bemerkt, das Ziel der Entwicklung des praktischen Geistes bildet.

§ 470

Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes *Sollen*, 1. in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende *unmittelbare* Bestimmtsein, gegen sein *Dasein* und *Zustand*, was im Bewußtsein sich zugleich zum Verhältnisse gegen äußere Objekte entwickelt. 2. Jene erste Selbstbestimmung ist als selbst unmittelbare zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher *an sich* das *Sollen* gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; – ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist.

α. Das praktische Gefühl

§ 471

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit *formell*, so daß er *sich findet* als in *seiner* innerlichen *Natur* bestimmte *Einzelheit*. Er ist so *praktisches Gefühl*. Darin hat er, da er *an sich* mit der Vernunft einfach identische Subjektivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als *unmittelbar einzelnen*, hiermit auch als *natürlichen, zufälligen und subjektiven* Inhalt, der ebensowohl aus der Partikularität des Bedürfnisses, des Meinens usf. und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjektivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen sein kann.

Wenn an das *Gefühl* von Recht und Moralität wie von Religion, das der Mensch in sich habe, an seine wohlwollenden Neigungen usf., an sein *Herz* überhaupt, d. i. an das Subjekt, insofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appelliert wird, so hat dies 1. den richtigen Sinn, daß diese Bestimmungen seine *eige-*

nen immanenten sind, 2. und dann, insofern das Gefühl dem *Verstande* entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstraktionen die *Totalität* sein *kann.* Aber ebenso *kann* das Gefühl *einseitig,* unwesentlich, schlecht sein. Das *Vernünftige,* das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den das *gute* praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit, in seiner Objektivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits *töricht* zu meinen, als ob im Übergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Übergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Ebenso töricht ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit und, was dasselbe ist, die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der *Allgemeinheit* der Intelligenz, nicht in der Einzelheit des Gefühles als solchen stattfinden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, insofern er in sich allgemein ist, d. i. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den Seelenvermögen, dem Gefühl, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorstellung zu kommen, daß im Menschen nur *eine* Vernunft im Gefühl, Wollen und Denken ist. Damit zusammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Ideen, die allein dem denkenden Geiste angehören, Gott, Recht, Sittlichkeit, auch *gefühlt* werden können. Das Gefühl ist aber nichts anderes als die Form der unmittelbaren eigentümlichen Einzelheit des Subjekts, in die jener Inhalt, wie jeder andere objektive Inhalt, dem das Bewußtsein auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.

Andererseits ist es *verdächtig* und sehr wohl mehr als dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftig-

keit, Recht, Pflicht, Gesetz, festzuhalten, weil das, was *mehr* in jenen als in dieser ist, nur die besondere Subjektivität, das Eitle und die Willkür, ist. – Aus demselben Grunde ist es ungeschickt, sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr als auf ihre *Form* einzulassen und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser als gedacht vielmehr die Selbstbestimmungen des Geistes in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigentümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelheit; ihr Inhalt ist das Gegenteil von dem der Rechte und Pflichten, eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit.

§ 472

Das praktische Gefühl enthält das *Sollen*, seine Selbstbestimmung als *an sich* seiend, *bezogen* auf eine *seiende* Einzelheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sei. Da beiden in dieser Unmittelbarkeit noch objektive Bestimmung fehlt, so ist diese Beziehung des *Bedürfnisses* auf das Dasein das ganz subjektive und oberflächliche *Gefühl* des *Angenehmen* oder *Unangenehmen*.

Vergnügen, Freude, Schmerz usf., Scham, Reue, Zufriedenheit usw. sind teils nur Modifikationen des formellen praktischen Gefühls überhaupt, teils aber durch ihren Inhalt, der die Bestimmtheit des Sollens ausmacht, verschieden.

Die berühmte Frage *nach dem Ursprunge des Übels* in der Welt tritt, wenigstens insofern unter dem Übel zunächst nur das Unangenehme und der *Schmerz* verstanden wird, auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des *Seins* zu dem *Sollen*. Dieses Sollen hat viele Bedeutungen und, da die zufälligen *Zwecke* gleichfalls die Form des

Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Übel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Übel. – Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr *Urteil,* in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, so als der Widerspruch sind, der das Übel heißt. Im Toten ist kein Übel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Dasein nicht gegenübertritt und nicht in dem Unterschiede zugleich dessen Subjekt bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden und tritt hiermit ein *Sollen* ein; und diese Negativität, Subjektivität, Ich, die Freiheit sind die Prinzipien des Übels und des Schmerzes. – Jakob *Böhme* hat die *Ichheit* als die *Pein* und *Qual* und als die *Quelle* der Natur und des Geistes gefaßt.

Zusatz. Obgleich im praktischen Gefühl der Wille die Form der *einfachen Identität* mit sich selber hat, so ist in dieser Identität doch schon die *Differenz* vorhanden; denn das praktische Gefühl weiß sich zwar einerseits als *objektiv gültiges Selbstbestimmen,* als ein *An-und-für-sich-Bestimmtes,* zugleich aber andererseits als *unmittelbar oder von außen bestimmt,* als der ihm *fremden* Bestimmtheit der *Affektionen* unterworfen. Der *fühlende* Wille ist daher das Vergleichen seines von außen kommenden, unmittelbaren Bestimmtseins mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtsein. Da das letztere die Bedeutung dessen hat, was sein *soll,* so macht der Wille an die Affektion die Forderung, mit jenem übereinzustimmen. Diese Übereinstimmung ist das *Angenehme,* die Nichtübereinstimmung das *Unangenehme.*

Weil aber jene innere Bestimmtheit, auf welche die Affektion bezogen wird, eine selbst noch *unmittelbare,* meiner *natürlichen Einzelheit* angehörige, noch *subjektive,* nur *gefühlte* ist, so kann das durch jene Beziehung zustandekommende *Urteil* nur ein ganz *oberflächliches* und *zufälliges* sein. Bei *wichtigen* Dingen erscheint daher der Umstand, daß mir etwas *angenehm* oder *unangenehm* ist, als höchst gleichgültig.

Das praktische Gefühl erhält jedoch noch weitere Bestimmungen als die eben besprochenen oberflächlichen.

Es gibt nämlich zweitens Gefühle, welche, da ihr Inhalt von der *Anschauung* oder von der *Vorstellung* herkommt, das Gefühl des

Angenehmen oder Unangenehmen an Bestimmtheit übertreffen. Zu dieser Klasse von Gefühlen gehört zum Beispiel das Vergnügen, die Freude, die Hoffnung, die Furcht, die Angst, der Schmerz usw. – Die Freude besteht in dem Gefühl des einzelnen Zustimmens meines An-und-für-sich-Bestimmtseins zu einer einzelnen Begebenheit, einer Sache oder Person. Die Zufriedenheit dagegen ist mehr eine *dauernde, ruhige* Zustimmung ohne Intensität. In der Heiterkeit zeigt sich ein lebhafteres Zustimmen. Die Furcht ist das Gefühl meines Selbstes und zugleich eines mein Selbstgefühl zu zerstören drohenden Übels. Im Schrecken empfinde ich die *plötzliche* Nichtübereinstimmung eines Äußerlichen mit meinem positiven Selbstgefühl.

Alle diese Gefühle haben keinen ihnen *immanenten*, zu ihrer *eigentümlichen* Natur gehörenden *Inhalt*; derselbe kommt in sie *von außen*.

Endlich entsteht eine dritte Art von Gefühlen dadurch, daß auch der aus dem *Denken* stammende, substantielle Inhalt des *Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen* und *Religiösen* in den fühlenden Willen aufgenommen wird. Indem dies geschieht, bekommen wir mit Gefühlen zu tun, die sich durch den ihnen *eigentümlichen Inhalt* voneinander unterscheiden und durch diesen ihre Berechtigung erhalten. Zu dieser Klasse gehört auch die Scham und die Reue; denn beide haben in der Regel eine sittliche Grundlage. Die Reue ist das Gefühl der Nichtübereinstimmung meines Tuns mit meiner *Pflicht* oder auch nur mit meinem *Vorteil*, in jedem Falle also mit etwas An-und-für-sich-Bestimmtem.

Wenn wir aber gesagt haben, daß die zuletzt besprochenen Gefühle einen ihnen eigentümlichen Inhalt haben, so darf dies nicht so verstanden werden, als ob der rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt *notwendig* im Gefühle wäre. Daß jener Inhalt mit dem Gefühle nicht unzertrennlich verwachsen ist, das sieht man empirischerweise daraus, daß selbst über eine gute Tat Reue empfunden werden kann. Es ist auch durchaus nicht absolut notwendig, daß ich bei der Beziehung meiner Handlung auf die Pflicht in die Unruhe und Hitze des Gefühls gerate; ich kann vielmehr jene Beziehung auch im vorstellenden Bewußtsein abmachen und somit bei der ruhigen Betrachtung die Sache bewenden lassen.

Ebensowenig braucht bei der oben besprochenen zweiten Art von Gefühlen der Inhalt in das Gefühl einzudringen. Ein besonnener Mensch, ein großer Charakter, kann etwas seinem Willen gemäß finden, ohne in das Gefühl der Freude auszubrechen, und umgekehrt ein Unglück erleiden, ohne dem Gefühl des Schmerzes sich hinzugeben. Wer solchen Gefühlen anheimfällt, der ist mehr oder weniger in der Eitelkeit befangen, eine besondere Wichtigkeit

darauf zu legen, daß gerade er, dieses besondere Ich, entweder ein Glück oder ein Unglück erfährt.

β. Die Triebe und die Willkür

§ 473

Das praktische *Sollen* ist *reelles* Urteil. Die *unmittelbare*, nur *vorgefundene* Angemessenheit der *seienden* Bestimmtheit zum Bedürfnis ist für die *Selbst*bestimmung des Willens eine Negation und ihr unangemessen. Daß der Wille, d. i. die *an sich* seiende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit, sich befriedige, d. i. *für sich* sei, *soll* die *Angemessenheit* seiner inneren Bestimmung und des Daseins durch ihn gesetzt sein. Der Wille ist der Form des Inhalts nach zunächst noch *natürlicher* Wille, unmittelbar identisch mit seiner Bestimmtheit, *Trieb* und *Neigung*; insofern die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten *vielen beschränkten* Bestimmungen legt, [ist er] *Leidenschaft.*

Zusatz. Im praktischen Gefühl ist es zufällig, ob die unmittelbare Affektion mit der inneren Bestimmtheit des Willens übereinstimmt oder nicht. Diese *Zufälligkeit*, dies *Abhängigsein* von einer *äußeren* Objektivität, widerspricht dem sich als das An-und-für-sich-Bestimmte erkennenden, die Objektivität in seiner Subjektivität enthalten wissenden Willen. Dieser kann deshalb nicht dabei stehenbleiben, seine immanente Bestimmtheit mit einem Äußerlichen zu *vergleichen* und die Übereinstimmung dieser beiden Seiten nur zu *finden*, sondern er muß dazu fortschreiten, die Objektivität als ein *Moment* seiner Selbstbestimmung zu *setzen*, jene Übereinstimmung, seine Befriedigung, also selber *hervorzubringen*. Dadurch entwickelt sich die wollende Intelligenz zum *Triebe*. Dieser ist eine subjektive Willensbestimmung, die sich selber ihre Objektivität gibt.
Der Trieb muß von der bloßen *Begierde* unterschieden werden. Die letztere gehört, wie wir § 426 gesehen haben, dem *Selbstbewußtsein* an und steht somit auf dem Standpunkt des noch *nicht überwundenen* Gegensatzes zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven. Sie ist etwas *Einzelnes* und sucht nur das *Einzelne* zu einer *einzelnen*, augenblicklichen Befriedigung. Der *Trieb* hingegen, da er eine Form der *wollenden Intelligenz* ist, geht von

dem *aufgehobenen* Gegensatze des Subjektiven und des Objektiven aus und umfaßt eine *Reihe* von Befriedigungen, – somit etwas *Ganzes, Allgemeines.* Zugleich ist jedoch der Trieb, als von der *Einzelheit* des praktischen Gefühls herkommend und nur die *erste* Negation derselben bildend, noch etwas *Besonderes.* Deshalb erscheint der Mensch, insofern er in die Triebe versunken ist, als unfrei.

§ 474

Die Neigungen und Leidenschaften haben dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte als die praktischen Gefühle und gleichfalls die vernünftige Natur des Geistes einerseits zu ihrer Grundlage; andererseits aber sind sie, als dem noch subjektiven, einzelnen Willen angehörig, mit Zufälligkeit behaftet und scheinen als besondere zum Individuum wie zueinander sich äußerlich und hiermit nach unfreier Notwendigkeit sich zu verhalten.

Die *Leidenschaft* enthält in ihrer Bestimmung, daß sie auf eine *Besonderheit* der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjektivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in *einen* Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.

Aber bei den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche *gut* und *böse*, ingleichen bis zu welchem *Grade* die guten gut bleiben und, da sie besondere gegeneinander und ihrer viele sind, wie sie sich, da sie sich doch in *einem* Subjekte befinden und sich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen lassen, gegeneinander wenigstens einschränken müssen. Es hat mit diesen vielen Trieben und Neigungen zunächst dieselbe Bewandtnis wie mit

den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretische Geist sein soll – eine Sammlung, welche nun mit der *Menge* von Trieben vermehrt wird. Die *formelle* Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung besteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjektives zu sein, sondern durch die Tätigkeit des Subjekts selbst die Subjektivität aufzuheben, realisiert zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann sich nicht in einer Betrachtung der *äußeren* Reflexion ergeben, welche *selbständige* Naturbestimmungen und *unmittelbare* Triebe voraussetzt und damit des einen Prinzips und Endzwecks für dieselbe ermangelt. Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre *Besonderheit* wie über ihre natürliche *Unmittelbarkeit* hinauszugehen und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als *notwendige* Verhältnisse, *Rechte* und *Pflichten* sind. Diese Objektivierung ist es denn, welche ihren Gehalt sowie ihr Verhältnis zueinander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt; wie *Platon,* was die *Gerechtigkeit* an und für sich sei, mit wahrhaftem Sinne, auch insofern er unter *dem Rechte des Geistes* seine ganze Natur befaßte, nur in der *objektiven* Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Konstruktion des *Staates* als des *sittlichen* Lebens darstellen zu können zeigte.
Welches also die *guten,* vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung sei, verwandelt sich in die Darstellung, welche Verhältnisse der Geist hervorbringt, indem er als *objektiver* Geist sich entwickelt; – eine Entwicklung, in welcher der *Inhalt* der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die *Lehre* von den rechtlichen, moralischen und sittlichen *Pflichten.*

§ 475

Das *Subjekt* ist die *Tätigkeit* der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Übersetzung aus

der Subjektivität des Inhalts, der insofern Zweck ist, in die Objektivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zustande gekommen ist, das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält, ist das *Interesse.* Es kommt daher nichts ohne Interesse zustande.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjekts, und ebenso ist sie seine Tätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch dies, daß das Subjekt auf diese Weise [auch] in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt. – Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Tätigkeit des Subjekts, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner inneren Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen. Andererseits wird ihnen ganz überhaupt die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengesetzt. Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjekts, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das *Allgemeine,* ein Untätiges, ist und an dem Subjekte sein Betätigendes hat; dies, daß er diesem immanent ist, ist das Interesse und, die ganze wirksame Subjektivität in Anspruch nehmend, die Leidenschaft.

Zusatz. Selbst im reinsten rechtlichen, sittlichen und religiösen Willen, der nur seinen *Begriff*, die *Freiheit*, zu seinem Inhalte hat, liegt zugleich die Vereinzelung zu einem *Diesen*, zu einem *Natürlichen.* Dies Moment der *Einzelheit* muß in der Ausführung auch der objektivsten Zwecke seine Befriedigung erhalten; ich als dieses Individuum will und soll in der Ausführung des Zwecks nicht zugrunde gehen. Dies ist mein *Interesse.* Dasselbe darf mit der *Selbstsucht* nicht verwechselt werden; denn diese zieht ihren besonderen Inhalt dem objektiven Inhalte vor.

§ 476

Der Wille als denkend und an sich frei unterscheidet sich selbst von der *Besonderheit* der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannigfaltigen Inhalt; so ist er *reflektierender* Wille.

§ 477

Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die *seinige*, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelheit und Wirklichkeit gibt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu *wählen*, und ist *Willkür*.

§ 478

Der Wille ist als Willkür *für sich* frei, indem er als die Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflektiert ist. Jedoch insofern der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit *beschließt*, noch kein anderer als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als *subjektiver* und *zufälliger* Wille *wirklich*. Als der *Widerspruch*, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der *Prozeß* der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die dies ebensosehr nicht ist, durch eine andere ins *Unendliche*. Aber die Wahrheit der *besonderen* Befriedigungen ist die *allgemeine*, die der denkende Wille als *Glückseligkeit* sich zum Zwecke macht.

γ. Die Glückseligkeit

§ 479

In dieser durch das reflektierende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung sind die Triebe nach ihrer Besonderheit als *negativ* gesetzt und sollen teils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, teils direkt

demselben ganz oder zum Teil aufgeopfert werden. Ihre Begrenzung durch einander ist einerseits eine Vermischung von qualitativer und quantitativer Bestimmung; andererseits, da die Glückseligkeit den *affirmativen* Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entscheidung, und es ist das subjektive Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.

§ 480

Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstrakte *Allgemeinheit* des Inhalts, welche nur sein *soll.* Die Wahrheit aber der *besonderen* Bestimmtheit, welche ebensosehr *ist* als *aufgehoben* ist, und der *abstrakten Einzelheit,* der Willkür, welche sich in der Glückseligkeit ebensosehr einen Zweck gibt als nicht gibt, ist die *allgemeine* Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, *die Freiheit.* Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjektivität, welche dadurch rein und konkret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille – *wirklich freier Wille.*

c. Der freie Geist

§ 481

Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; *freier Wille,* der *für sich als freier Wille* ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte *unmittelbare Einzelheit,* welche aber ebenso zur *allgemeinen* Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese *allgemeine* Bestimmung hat der Wille als seinen Gegenstand und Zweck, indem

er sich *denkt*, diesen seinen Begriff weiß, *Wille* als freie *Intelligenz* ist.

§ 482

Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst *überhaupt* der vernünftige Wille oder *an sich* die Idee, darum nur der *Begriff* des absoluten Geistes. Als *abstrakte* Idee ist sie wieder nur im *unmittelbaren* Willen existierend, ist [sie] die Seite des *Daseins* der Vernunft, der *einzelne* Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Tätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die *Tätigkeit* ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee *Wirklichkeit* ist, zu setzen, – *objektiver Geist.*

Über keine Idee weiß man es so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als [über] die Idee der *Freiheit*, und keine ist mit so wenigem Bewußtsein geläufig. Indem der freie Geist der *wirkliche* Geist ist, so sind die Mißverständnisse über denselben so sehr von den ungeheuersten praktischen Folgen, als nichts anderes, wenn die Individuen und Völker den abstrakten Begriff der für sich seienden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist. Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Platon und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen,

nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist. Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältnis zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß, so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch als in die Sphäre der *weltlichen Existenz* tretend gegenwärtig, als die Substanz des Staats, der Familie usf. Diese Verhältnisse werden durch jenen Geist ebenso ausgebildet und ihm angemessen konstituiert, als dem Einzelnen durch solche Existenz die Gesinnung der Sittlichkeit inwohnend wird und er dann in dieser Sphäre der besonderen Existenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens *wirklich frei* ist.

Wenn das Wissen von der Idee, d. i. von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, spekulativ ist, so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum *haben,* sondern [die] sie *sind.* Das Christentum hat es in seinen Anhängern zu ihrer Wirklichkeit gemacht, z. B. nicht Sklave zu sein; wenn sie zu Sklaven gemacht, wenn die Entscheidung über ihr Eigentum in das Belieben, nicht in Gesetze und Gerichte gelegt würde, so fänden sie die Substanz ihres Daseins verletzt. Es ist dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fordert, sondern der Charakter, – das zum trieblosen *Sein* gewordene geistige Bewußtsein. – Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst zunächst nur Begriff, Prinzip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen wie wissenschaftlichen Wirklichkeit.

Zweite Abteilung der Philosophie des Geistes
Der objektive Geist

§ 483

Der objektive Geist ist die absolute Idee, aber nur *an sich* seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine *innere* Bestimmung und Zweck ist und sich auf eine *äußerliche* vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußeren Naturdinge, die für das Bewußtsein sind, und in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtsein ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äußerliche Material für das Dasein des Willens aus.

§ 484

Die Zwecktätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite zu realisieren, daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt sei, so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sei. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die *Form von Notwendigkeit*, deren substantieller Zusammenhang das System der Freiheitsbestimmungen und der erscheinende Zusammenhang als die *Macht*, das *Anerkanntsein*, d. i. ihr Gelten im Bewußtsein ist.

§ 485

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigentümliche Element der Betätigung des ersteren ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da sie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich *Allgemeine* ist, so hat der Inhalt

seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtsein der Intelligenz *gesetzt* mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das *Gesetz* – befreit[1] von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle und in dem Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als *Sitte*.

§ 486

Diese Realität überhaupt als *Dasein* des freien Willens ist das *Recht*, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Dasein *aller* Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf *den subjektiven* Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Dasein haben sollen und allein haben können, seine *Pflichten*, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben *Sitte* sind. Dasselbe, was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Dasein ist ein Recht nur auf dem Grund des freien substantiellen Willens; derselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjektiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjektive Bewußtsein anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Dasein bringt[2]. Die Endlichkeit des objektiven Willens ist insofern der Schein des Unterschieds der Rechte und der Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so *Correlata*, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem *anderen* entspricht. Aber dem Begriffe nach ist mein Recht an eine Sache nicht bloß Besitz, sondern als Besitz einer *Person* ist es *Eigentum*, rechtlicher Besitz, und es ist *Pflicht*, Sachen als *Eigentum* zu besitzen,

---

1 C: »Gesetz – der Inhalt, befreit«
2 Lasson erläutert: »den es an den anderen als Recht zum Dasein bringt«

d. i. als Person zu sein, was in das Verhältnis der Erscheinung, der Beziehung auf eine andere Person gesetzt, sich zur Pflicht des *anderen, mein* Recht zu respektieren, entwickelt. Die *moralische* Pflicht überhaupt ist in mir als freiem Subjekt zugleich ein Recht meines subjektiven Willens, meiner Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Dasein nur in mir hat und nur subjektive Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiermit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des bloß moralischen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weise der Notwendigkeit, Pflicht und Recht durch *Vermittlung* ineinander zurückkehren und sich zusammenschließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind ebensosehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung usf. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten usf., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten usf. Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigentums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt den Anschein der Verschiedenheit hervor, wozu die Weise kommt, in welcher der *Wert* bei dem Austausche mannigfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß, wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

§ 487

Der freie Wille ist:

A. selbst zunächst *unmittelbar* und daher als *einzelner,* – die *Person*; das Dasein, welches diese ihrer Freiheit gibt, ist das *Eigentum.* Das *Recht* als solches ist das *formelle, abstrakte* Recht;

B. in sich reflektiert, so daß er sein Dasein innerhalb seiner hat und hierdurch zugleich als *partikulärer* bestimmt ist, das Recht des *subjektiven* Willens, – die *Moralität*;

C. der *substantielle* Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjekte und Totalität der Notwendigkeit, – die *Sittlichkeit*, in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

Da ich diesen Teil der Philosophie in meinen *Grundlinien [der Philosophie] des Rechts* (Berlin 1821) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer als über die anderen Teile fassen.

A
Das Recht

a. Eigentum

§ 488

Der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbst seienden Freiheit ist *einzelner,* aber der seine Einzelheit als absolut freien Willen weiß; er ist *Person,* das Sichwissen dieser Freiheit, welches als in sich *abstrakt* und *leer* seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äußerlichen *Sache* hat. Diese ist gegen die Subjektivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloses ohne Recht und wird von ihr zu ihrem Akzidens, der äußerlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, – *Besitz.*

§ 489

Das für sich bloß praktische Prädikat des *Meinigen,* welches die Sache durch das Urteil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz *Eigentum,* der als Besitz *Mittel,* als Dasein der Persönlichkeit aber *Zweck* ist.

§ 490

In dem Eigentum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstrakt äußerliche und Ich darin abstrakt äußerlich. Die konkrete Rückkehr meiner in mich in der Äußerlichkeit ist, daß Ich, die *unendliche* Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin und in dem *Sein anderer Personen,* meiner Beziehung auf sie und dem Anerkanntsein[3] von ihnen, das gegenseitig ist, das Dasein meiner Persönlichkeit habe.

§ 491

Die Sache ist die *Mitte,* durch welche die Extreme, die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbständiger Personen sich zusammenschließen. Mein Wille hat für sie sein *bestimmtes erkennbares Dasein* in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes oder durch die Formierung oder auch durch die bloße Bezeichnung derselben.

§ 492

Die zufällige Seite am Eigentum ist, daß ich in *diese* Sache meinen Willen lege; insofern ist mein Wille *Willkür,* so daß ich ihn ebensogut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. Insofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen anderen übergehen, dessen Eigentum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; – *Vertrag.*

---

3 C: »des Anerkanntseins« – W: »im Anerkanntsein«

§ 493

Die zwei Willen und deren Übereinkunft im Vertrage sind als *Innerliches* verschieden von dessen Realisierung, der *Leistung*. Die relativ-ideelle Äußerung in der *Stipulation* enthält das *wirkliche* Aufgeben eines Eigentums von dem einen, den Übergang und die Aufnahme in den anderen Willen. Der Vertrag ist an und für sich *gültig* und wird es nicht erst durch die Leistung des einen oder des anderen, was einen *unendlichen Regreß* oder unendliche Teilung der Sache, der Arbeit und der Zeit in sich schlösse. Die Äußerung in der Stipulation ist vollständig und erschöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigentum aufgebenden und des dasselbe aufnehmenden Willens ist im Reiche des Vorstellens, und das *Wort* ist in diesem *Tat* und *Sache* (§ 462), und [zwar] die *vollgültige* Tat, da der Wille hier nicht als moralischer (ob es ernstlich oder betrügerisch *gemeint* sei) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äußerliche Sache ist.

§ 494

Wie in der Stipulation sich das *Substantielle* des Vertrags von der Leistung als der reellen Äußerung, die zur Folge herabgesetzt ist, unterscheidet, so wird damit an die Sache oder Leistung der Unterschied der unmittelbaren spezifischen Beschaffenheit derselben von dem *Substantiellen* derselben, dem *Werte*, gesetzt, in welchem jenes Qualitative sich in quantitative Bestimmtheit verändert; ein Eigentum wird so vergleichbar mit einem anderen und kann qualitativ ganz Heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstrakte, *allgemeine* Sache gesetzt.

§ 495

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entstandene Übereinkunft und über eine zufällige Sache, enthält zugleich das Gesetztsein des akzidentellen Willens; dieser ist dem Rechte

ebensowohl auch nicht angemessen und bringt so *Unrecht* hervor, wodurch aber das Recht, welches an und für sich ist, nicht aufgehoben wird, sondern nur ein *Verhältnis des Rechts zum Unrecht* entsteht.

c. Das Recht gegen das Unrecht

§ 496

Das Recht, als *Dasein* der Freiheit im *Äußerlichen,* fällt in eine *Mehrheit* von *Beziehungen* auf dies Äußerliche und auf die anderen Personen (§ 491, 493 ff.). Dadurch gibt es 1. mehrere *Rechtsgründe,* von denen, indem das Eigentum sowohl nach der Seite der Person als der Sache ausschließend individuell ist, nur *einer* das *Rechte* ist, die aber, weil sie *gegeneinander* sind, gemeinschaftlich als *Schein* des Rechts gesetzt werden, gegen welchen dieses nun als das *Recht an sich* bestimmt ist.

§ 497

Indem gegen diesen Schein das eine *Recht an sich,* noch in unmittelbarer Einheit mit den verschiedenen Rechtsgründen, als affirmativ gesetzt, gewollt und *anerkannt* wird, liegt die Verschiedenheit nur darin, daß *diese* Sache durch den *besonderen* Willen *dieser* Personen unter das Recht subsumiert wird; – das *unbefangene Unrecht.* – Dieses Unrecht ist ein einfaches *negatives Urteil,* welches den *bürgerlichen Rechtsstreit* ausdrückt, zu dessen Schlichtung ein *drittes* Urteil, das als das Urteil des *Rechts an sich* ohne Interesse bei der Sache und die Macht ist, sich gegen jenen Schein Dasein zu geben, erfordert wird.

§ 498

2. Wird aber der Schein des Rechts als solcher *gegen* das Recht-an-sich von dem besonderen Willen gewollt, der hiermit *böse* wird, so wird die äußerliche *Anerkennung* des Rechts von dessen *Werte* getrennt und nur jene respektiert, indem dieses verletzt wird. Dies gibt das Unrecht des *Betrugs*; – das unendliche Urteil als identisches (§ 173), – die

beibehaltene formelle Beziehung mit Weglassung des Gehaltes.

§ 499

3. Insofern endlich der besondere Wille sich dem Recht-an-sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt (negativ unendliches Urteil, § 173, in welchem sowohl die Gattung als die besondere Bestimmtheit, hier die erscheinende Anerkennung negiert wird), ist er *gewalttätig-böser* Wille, der ein *Verbrechen* begeht.

§ 500

Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein aber formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das *für ihn* gilt und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsumiert hat. Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung, die Ausführung in *einem* dieses formellen Gesetzes und des Rechts-an-sich, zunächst durch einen *subjektiven* einzelnen Willen, ist die *Rache*, welche, weil sie von dem Interesse *unmittelbarer, partikulärer* Persönlichkeit ausgeht, zugleich eine neue Verletzung, *ins Unendliche fort,* ist. Dieser Progreß hebt sich gleichfalls in einem dritten Urteil, das ohne Interesse ist, *der Strafe,* auf.

§ 501

Das sich Geltendmachen des Rechts-an-sich ist vermittelt α) dadurch, daß ein besonderer Wille, der Richter, dem Rechte angemessen ist und gegen das Verbrechen sich zu richten das Interesse hat (was zunächst in der Rache zufällig ist), und β) durch die (zunächst gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher gesetzte Negation des Rechts zu negieren. Diese Negation des Rechts hat im Willen des Verbrechers ihre Existenz; die Rache oder Strafe wendet sich daher 1. an die *Person* oder das *Eigentum* des Verbrechers, 2. und übt *Zwang* gegen denselben aus. Der Zwang findet in dieser Sphäre des Rechts überhaupt, schon

gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derselben gegen die Ergreifung eines anderen, statt, da in dieser Sphäre der Wille sein Dasein unmittelbar in einer *äußerlichen Sache* (als solcher oder der Leiblichkeit) hat und nur an dieser ergriffen werden kann. – Mehr nicht als *möglich* aber ist der Zwang, insofern ich mich als frei aus jeder Existenz, ja aus dem Umfange derselben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich ist er nur als das Aufheben eines ersten, unmittelbaren Zwangs.

§ 502

Es hat sich ein Unterschied vom Recht und vom subjektiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise gibt, zeigt sich durch den subjektiven Willen, das dem Rechte-an-sich Dasein gebende oder auch von demselben sich abscheidende und ihm entgegensetzende Moment, vermittelt. Umgekehrt ist der subjektive Wille in dieser Abstraktion, die Macht über das Recht zu sein, für sich ein Nichtiges; er hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Dasein des vernünftigen Willens ist, – *Moralität.*

Der Ausdruck *Naturrecht*, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in *unmittelbarer Naturweise* vorhandenes oder ob es so gemeint sei, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den *Begriff*, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein *Naturzustand* erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltend-

machen der Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als *daß aus ihm herauszugehen* ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit des Naturzustandes.

B
Die Moralität

§ 503

Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur *Person*, ist nun als *Subjekt* bestimmt, – in sich reflektierter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt als Dasein in ihm als die *seinige*, unterschieden von dem Dasein der Freiheit in einer äußerlichen Sache, sei. Damit, daß die Willensbestimmtheit *so im Innern* gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein *besonderer*, und es treten die weiteren Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander ein. Die Willensbestimmtheit ist teils als die *an sich* seiende, [die] der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche); teils als das in der tätlichen Äußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältnis kommende Dasein. Der subjektive Wille ist insofern *moralisch* frei, als diese Bestimmungen innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden. Seine tätliche Äußerung mit dieser Freiheit ist *Handlung*, in deren Äußerlichkeit er nur dasjenige als das seinige anerkennt und sich zurechnen läßt, was er davon in sich selbst gewußt und gewollt hat.

Diese *subjektive* oder *moralische* Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt. Vermöge des Rechts derselben muß der Mensch eine Kenntnis vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen; die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen

sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf. ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjektivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Das *Moralische* muß in dem weiteren Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das moralisch *Gute* bedeutet. »*Le Moral*« in der französischen Sprache ist dem »*Physique*« entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellektuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sie im *Innern* des Willens überhaupt ist, und befaßt daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das moralisch Böse.

a. Der Vorsatz

§ 504

Insofern die Handlung unmittelbar das *Dasein* betrifft, so ist das *Meinige* insofern formell, als das äußerliche Dasein auch *selbständig* gegen das Subjekt ist. Diese Äußerlichkeit kann dessen Handlung verkehren und anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als *solche,* welche durch die Tätigkeit des Subjekts gesetzt wird, *Tat* desselben ist, so erkennt es dieselbe darum nicht als seine *Handlung,* sondern nur dasjenige Dasein in der Tat, was in seinem *Wissen* und *Willen* lag, was sein *Vorsatz* war, als das *Seinige,* – als seine *Schuld,* an.

b. Die Absicht und das Wohl

§ 505

Die Handlung hat 1. nach ihrem empirisch-konkreten *Inhalt* eine Mannigfaltigkeit *besonderer* Seiten und Zusammenhänge; das Subjekt muß der Form nach die Handlung nach

ihrer *wesentlichen*, diese Einzelheiten in sich befassenden Bestimmung gewußt und gewollt haben; – *Recht der Absicht.* – Der Vorsatz betrifft nur das unmittelbare Dasein, die Absicht aber das Substantielle und den Zweck desselben. 2. Das Subjekt hat ebenso das Recht, daß die *Besonderheit* des Inhalts in der Handlung, der Materie nach, nicht eine ihm äußerliche sei, sondern die eigene Besonderheit des Subjekts, seine Bedürfnisse, Interessen und Zwecke enthalte, welche in *einen* Zweck gleichfalls zusammengefaßt, wie in der Glückseligkeit (§ 479), sein *Wohl* ausmachen; – das *Recht des Wohls.* Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Dasein überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.

§ 506

Aber die Wesentlichkeit der Absicht ist zunächst die abstrakte Form der Allgemeinheit, und an der empirisch-konkreten Handlung kann die Reflexion diese und jene besondere Seite in diese Form setzen und damit als wesentlich zur Absicht machen oder die Absicht auf sie einschränken, wodurch die gemeinte Wesentlichkeit der Absicht und die wahrhafte der Handlung in den größten Widerspruch (wie eine gute Absicht bei einem Verbrechen) gesetzt werden können. – Ebenso ist das Wohl abstrakt und kann in dies oder jenes gesetzt werden; es ist als *diesem* Subjekte angehörig überhaupt etwas Besonderes.

c. Das Gute und das Böse

§ 507

Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Konkrete ihres Formalismus ist der Inhalt des *allgemeinen, an und für sich seienden Willens*, das Gesetz und die Substanz aller Bestimmtheit, *das an und für sich Gute*, daher der *absolute Endzweck der Welt* und die *Pflicht* für das Subjekt, welches

die *Einsicht* in das *Gute* haben, dasselbe sich zur *Absicht* machen und durch seine Tätigkeit hervorbringen *soll.*

§ 508

Aber das *Gute* ist zwar das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens und schließt so die Besonderheit in sich; insofern jedoch diese zunächst selbst noch abstrakt ist, ist kein Prinzip der Bestimmung vorhanden; das Bestimmen tritt auch außerhalb jenes Allgemeinen auf, und als Bestimmen des freien, gegen dasselbe *für sich* seienden Willens erwacht hier der tiefste Widerspruch. α) Um des unbestimmten Bestimmens des Guten willen gibt es überhaupt *mancherlei* Gutes und *vielerlei Pflichten,* deren Verschiedenheit dialektisch gegeneinander ist und sie in *Kollision* bringt. Zugleich *sollen* sie in Übereinstimmung stehen um der Einheit des Guten willen, und dennoch ist jede, ob sie schon eine besondere ist, als Pflicht und als Gut absolut. Das Subjekt *soll* die Dialektik sein, welche eine Verbindung derselben mit Ausschließung der anderen und sonach mit Aufheben dieses absoluten Geltens *beschließe.*

§ 509

β) Dem Subjekt, das im Dasein seiner Freiheit wesentlich als ein *Besonderes* ist, soll um dieses Daseins seiner Freiheit willen sein *Interesse* und *Wohl* wesentlicher Zweck und darum Pflicht sein. Zugleich aber im Zwecke des *Guten,* welches das nicht Besondere, sondern nur Allgemeine des Willens ist, *soll* das besondere Interesse kein Moment sein. Um dieser Selbständigkeit beider Bestimmungen willen ist es gleichfalls zufällig, ob sie harmonieren. Aber sie *sollen* harmonieren, weil überhaupt das Subjekt als Einzelnes und Allgemeines *an sich eine* Identität ist.

γ) Das Subjekt ist aber nicht nur in seinem Dasein Besonderes überhaupt, sondern es ist auch eine Form seines Daseins, *abstrakte* Gewißheit seiner selbst, abstrakte Reflexion der Freiheit in sich zu sein. So ist es von der Vernunft des

Willens unterscheiden und fähig, sich das Allgemeine selbst zu einem Besonderen und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute ist so als ein Zufälliges für das Subjekt gesetzt, welches sich hiernach zu einem dem Guten Entgegengesetzten entschließen, *böse* sein kann.

§ 510

δ) Die äußere Objektivität, gleichfalls nach dem eingetretenen Unterschiede des subjektiven Willens (§ 503), macht gegen die innerlichen Bestimmungen des Willens das andere selbständige Extrem, eine eigentümliche Welt für sich aus. Es ist daher zufällig, ob sie mit den subjektiven Zwecken zusammenstimmt, ob das *Gute* sich in ihr realisiert und das *Böse*, der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist; – ferner ob das Subjekt sein Wohl in ihr findet, und näher ob das *gute* Subjekt in ihr *glücklich* und das *böse unglücklich* wird. Zugleich aber *soll* die Welt das Wesentliche, die gute Handlung in sich ausführen lassen, wie dem *guten* Subjekte die Befriedigung seines besonderen Interesses gewähren, dem *bösen* aber versagen sowie das Böse selbst zunichte machen.

§ 511

Der allseitige Widerspruch, welchen dieses vielfache *Sollen*, das absolute Sein, welches doch zugleich nicht ist, ausdrückt, enthält die abstrakteste Analyse des Geistes in ihm selbst, sein tiefstes Insichgehen. Die Beziehung der sich widersprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstrakte Gewißheit seiner selbst, und für diese *Unendlichkeit* der Subjektivität ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht, ebensowohl als auch nicht; sie ist es, welche sich als das Wählende und Entscheidende weiß. Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen des *Gewissens* und des *Bösen*. Jenes ist der Wille des *Guten*, welches aber in dieser reinen Subjektivität das *nicht Objektive*, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist und über welches

das Subjekt *sich* in seiner *Einzelheit* entscheidend weiß. Das *Böse* aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden, insofern sie nicht in dieser Abstraktion bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses gibt.

§ 512

Diese höchste Spitze des *Phänomens* des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit – einem nicht-objektiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutsein und einer Gewißheit seiner selbst in der Nichtigkeit des Allgemeinen – verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich zusammen. Das *Böse* als die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die *gute Gesinnung* des *abstrakten* Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält; – das ganz abstrakte *Scheinen*, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Wollens, das *für sich* gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstrakt sein soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjektivität in dieser ihrer *Identität* mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Betätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des bloßen *Verhältnisses* beider gegeneinander und des *Sollens* verlassen und zur *Sittlichkeit* übergegangen.

C
Die Sittlichkeit

§ 513

Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst.

Die Einseitigkeit von diesem ist, teils seine Freiheit *unmittelbar* in der Realität, daher im Äußeren, der *Sache*, teils in dem Guten als einem abstrakt Allgemeinen zu haben; die Einseitigkeit des subjektiven Geistes ist, gleichfalls abstrakt gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelheit selbstbestimmend zu sein. Diese Einseitigkeiten aufgehoben, so ist die subjektive *Freiheit* als der an und für sich *allgemeine* vernünftige Wille, der in dem Bewußtsein der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich und die Gesinnung wie seine Betätigung und unmittelbare allgemeine *Wirklichkeit* zugleich als *Sitte* hat, – die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden.

§ 514

Die *frei* sich wissende *Substanz*, in welcher das absolute *Sollen* ebensosehr *Sein* ist, hat als Geist eines *Volkes* Wirklichkeit. Die abstrakte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung *in Personen*, von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Notwendigkeit ist. Die Person aber weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als ihr eigenes Wesen, hört in dieser Gesinnung auf, Akzidens derselben zu sein, schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes *Diesseits* an, als sie denselben durch ihre *Tätigkeit hervorbringt*, aber als etwas, das vielmehr schlechthin *ist*; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das *Ihrige* und als *Seiendes* und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.

§ 515

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die *Wirklichkeit* und *Tätigkeit* jedes *Einzelnen, für sich zu sein* und zu sorgen, bedingt sowohl durch das vorausgesetzte Ganze, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, als auch ein Übergehen in ein allgemeines Produkt. – Die *Gesinnung* der Individuen ist das *Wissen* der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen; und daß die anderen Einzelnen

gegenseitig sich nicht nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das *Vertrauen*, – die wahrhafte, sittliche Gesinnung.

§ 516

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine *sittlichen Pflichten* aus. Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist *Tugend*. In Beziehung auf äußerliche Unmittelbarkeit, auf ein *Schicksal*, ist die Tugend ein Verhalten zum *Sein* als nicht Negativem und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; – in Beziehung auf die substantielle Objektivität, das Ganze der sittlichen Wirklichkeit, ist sie als Vertrauen absichtliches Wirken für dieselbe und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern; – in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit anderen zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre wie im Verhalten zu ihrem eigenen Dasein und Leiblichkeit die Individualität ihren besonderen Charakter, Temperament usf. als *Tugenden* ausdrückt.

§ 517

Die sittliche Substanz ist

a. als unmittelbarer oder *natürlicher* Geist, – die *Familie*;
b. die relative Totalität der relativen Beziehungen der Individuen als selbständiger Personen aufeinander in einer formellen Allgemeinheit, – die *bürgerliche Gesellschaft*;
c. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, – die *Staatsverfassung*.

a. Die Familie

§ 518

Der sittliche Geist als in seiner *Unmittelbarkeit* enthält das *natürliche* Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der *Gattung*, sein substantielles Dasein hat, – das Geschlechtsverhältnis, aber erhoben in geistige

Bestimmung; – die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens; – der Geist ist als Familie *empfindender* Geist.

§ 519

1. Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellektuellen und sittlichen Bestimmung. Die Persönlichkeiten verbinden sich hier nach ihrer ausschließenden Einzelheit zu *einer Person*; die subjektive Innigkeit, zu substantieller Einheit bestimmt, macht diese Vereinung zu einem *sittlichen* Verhältnisse, – zur *Ehe*. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungeteilten Bande der Personen, – zu *monogamischer* Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen.

§ 520

2. Das *Eigentum* der Familie als *einer* Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen Individuen, welche die Familie ausmachen, stehen, wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, ein *sittliches* Interesse.

§ 521

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich (§ 519) im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisiert sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, – der Erziehung derselben zu selbständigen Personen.

§ 522

3. Durch diese Selbständigkeit treten die Kinder aus der konkreten Lebendigkeit der Familie, der sie ursprünglich angehören, sind *für sich* geworden, aber bestimmt, eine neue solche wirkliche Familie zu stiften. Der Auflösung geht die Ehe wesentlich durch das *natürliche* Moment, das in ihr ent-

halten ist, den Tod der Ehegatten zu; aber auch die Innigkeit, als die nur empfindende Substantialität, ist an sich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieser solcher Zufälligkeit geraten die Mitglieder der Familie in das Verhältnis von Personen gegeneinander, und damit erst treten, was diesem Bande an sich fremd ist, *rechtliche* Bestimmungen in dasselbe ein.

b. Die bürgerliche Gesellschaft

§ 523

Die Substanz, als Geist sich abstrakt in viele *Personen* (die Familie ist nur *eine* Person), in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbständiger Freiheit und als *Besondere* für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewußtsein und zu ihrem Zwecke haben, – das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbständigen Extremen und von deren besonderen Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft oder als *äußerer Staat.*

α. Das System der Bedürfnisse

§ 524

1. Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine *Vermögen* ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die *unmittelbare* Besitzergreifung (§ 488) von äußeren Gegenständen als Mitteln hierzu findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisiert ist, nicht mehr oder kaum statt; die Gegenstände sind Eigentum. Deren Erwerb ist einerseits durch den

Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannigfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt[4], sowie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch *eigene Arbeit*; diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§ 525

2. In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst wie die Mittel für diese Unterschiede ins Unbestimmte vervielfältigt und beides immer abstrakter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraktion gibt *die Teilung der Arbeit.* Die Gewohnheit dieser Abstraktion im Genusse, Kenntnis, Wissen und Benehmen macht die *Bildung* in dieser Sphäre, – überhaupt die *formelle Bildung* aus.

§ 526

Die damit zugleich abstraktere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Produktion, andererseits zur Beschränkung auf *eine* Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.

§ 527

3. Die konkrete Teilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besonderen, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigentümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und In-

---

4 C: »ist durch den Willen ... einerseits bedingt und vermittelt«

teressen sowie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den *Unterschied der Stände.* – Die Individuen teilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, und in derselben ihre *Sittlichkeit* als *Rechtschaffenheit,* ihr Anerkanntsein und ihre *Ehre.*

Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig *existiert* nur, insofern sie sich organisch *besondert*; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben und ihrer zueinander und zu ihrem Mittelpunkte.

§ 528

Der *substantielle, natürliche* Stand hat an dem fruchtbaren *Grund* und *Boden* ein natürliches und festes Vermögen; seine Tätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. Der *zweite,* der *reflektierte* Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. Der *dritte, denkende* Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte; wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.

β. Die Rechtspflege

§ 529

Das Prinzip der zufälligen Besonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfnis und freie Willkür vermittelten Systeme, zu allgemeinen Verhältnissen desselben und einem

Gange äußerlicher Notwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst *das formelle Recht*. 1. Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewußtseins zukommende Verwirklichung ist, daß es als das feste Allgemeine zum Bewußtsein gebracht, in seiner Bestimmtheit *gewußt* und *gesetzt* sei als das Geltende; – das *Gesetz*.

Das *Positive* der Gesetze betrifft zunächst nur ihre Form, überhaupt als *gültige* und *gewußte* zu sein, womit die Möglichkeit zugleich gegeben ist, von *allen* auf gewöhnliche äußerliche Weise gewußt zu werden. Der Inhalt kann dabei an sich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht sein. Aber indem das Recht als im bestimmten Dasein begriffen ein entwickeltes ist und sein Inhalt sich, um die Bestimmtheit zu gewinnen, analysiert, so verfällt diese Analyse wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progreß der schlechten Unendlichkeit; die *schließliche* Bestimmtheit, die schlechthin wesentlich ist und diesen Progreß der Unwirklichkeit abbricht, kann in dieser Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weise erhalten werden; ob drei Jahre, 10 Taler usf. oder nur $2^1/_2$, $2^3/_4$, $2^4/_5$ usf. Jahre, und so fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, läßt sich auf keine Weise durch den Begriff entscheiden, und doch ist das Höhere, daß entschieden wird. So tritt von selbst, aber freilich nur an den *Enden des Bestimmens*, an der Seite des äußerlichen Daseins, das Positive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geschieht dies und ist in allen Gesetzgebungen von jeher von selbst geschehen; es ist nur nötig, ein bestimmtes Bewußtsein hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach *allen* Seiten hin das Gesetz durch Vernunft oder rechtlichen Verstand, durch lauter vernünftige und verständige Gründe, bestimmt werden könne und sollte. Es ist die leere Meinung von *Vollkommenheit*, solche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

Diejenigen, welchen *Gesetze* sogar ein Übel und Unheiliges sind und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den echten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, übersehen den Umstand, daß die Gestirne usf., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden – Gesetzen, welche jedoch in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht *für sie* selbst, nicht als *gesetzte* Gesetze sind, daß der Mensch aber dies ist, sein Gesetz zu *wissen*, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußten Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als *gewußtes* ein gerechtes Gesetz sein kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt sein muß.
Dieselbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das Gegenteil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Untunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besonderen Detail in eine Klasse zu setzen. Der endliche Stoff ist ins schlecht Unendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z. B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität als die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Spezielleres und immer Spezielleres durch den Scharfsinn des analysierenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nötig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen *neuer* Entscheidungen oder *neuer Gesetze* erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das *Interesse* und der *Gehalt* dieser Bestimmungen ab. Sie fallen *innerhalb* der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze, wie Verbesserungen an einem Boden, Tür usf. innerhalb des Hauses [fallen]

und wohl etwas *Neues*, aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei *einzelnen* Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt, so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegenteil das Bedürfnis eines *einfacheren* Gesetzbuches, d. h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelheiten in ihre *allgemeinen* Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; – wie in England diese Fassung der Einzelheiten in allgemeine Formen, welche in der Tat erst den Namen von Gesetzen verdienen, kürzlich vom Minister *Peel*[5], der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

§ 530

2. Die positive Form der Gesetze, als Gesetze *ausgesprochen* und *bekanntgemacht zu sein*, ist Bedingung der *äußerlichen Verbindlichkeit* gegen dieselben, indem sie als Gesetze des strengen Rechts nur den abstrakten (d. i. selbst an sich äußerlichen), nicht den moralischen oder sittlichen Willen betreffen. Die Subjektivität, auf welche der Wille nach dieser Seite ein Recht hat, ist hier nur das Bekanntsein. Dies subjektive Dasein ist als Dasein des Anundfürsichseienden in dieser Sphäre, des Rechts, zugleich äußerlich *objektives* Dasein, als allgemeines Gelten und Notwendigkeit.
Das Rechtliche des Eigentums und der Privathandlungen über dasselbe erhält nach der Bestimmung, daß das Rechtliche ein Gesetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges sei, durch die *Förmlichkeiten* seine *allgemeine Garantie*.

§ 531

3. Die *Notwendigkeit*, zu welcher das objektive Dasein sich

5 Sir Robert Peel, 1788–1850, Innenminister von 1821–27 und 1828–30, führte während seines ersten Ministeriums eine Reform des Strafgesetzes durch.

bestimmt, erhält das Rechtliche in der *Rechtspflege.* Das Recht-an-sich hat sich dem *Gerichte,* dem individualisierten Rechte, als *bewiesen* dazustellen, wobei das Recht-an-sich von dem beweisbaren unterschieden sein kann. Das Gericht erkennt und handelt im Interesse des Rechts als solchen, benimmt der Existenz desselben seine Zufälligkeit und verwandelt insbesondere diese Existenz, wie sie als Rache ist, in *Strafe.* (§ 500)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Überzeugung der Richter über den Tatbestand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, durch die bloßen Umstände und Zeugnisse anderer allein, oder durch das ferner geforderte Hinzukommen des Geständnisses des Beklagten, macht die Hauptsache in der Frage über die sogenannten *Geschworenengerichte* aus. Es ist eine wesentliche Bestimmung, daß die beiden Bestandteile eines richterlichen Erkenntnisses – das Urteil über *den Tatbestand* und das Urteil als *Anwendung* des Gesetzes auf denselben –, weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als *verschiedene Funktionen* ausgeübt werden. Durch die genannte Institution sind sie sogar verschieden qualifizierten Kollegien zugeteilt, deren das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, bestehen soll. Jenen Unterschied der Funktionen bis zu dieser Trennung in den Gerichten zu treiben, beruht mehr auf außerwesentlichen Rücksichten; die Hauptsache bleibt nur die abgesonderte Ausübung jener an sich verschiedenen Seiten. – Wichtiger ist, ob das Eingeständnis des eines Verbrechens Beschuldigten zur Bedingung eines Strafurteils zu machen sei oder nicht. Die Institution des Geschworenengerichts abstrahiert von dieser Bedingung. Worauf es ankommt, ist, daß die Gewißheit, vollends in diesem Boden, von der *Wahrheit* unzertrennlich ist; das Geständnis aber ist als die höchste Spitze der *Vergewisserung* anzusehen, welche ihrer Natur nach subjektiv ist; die letzte Entscheidung liegt daher in demselben; an die-

sen Punkt hat der Beklagte daher ein absolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweises und der Überzeugung der Richter. – Unvollständig ist dies Moment, weil es nur *ein* Moment ist; aber noch unvollkommener ist das andere ebenso abstrakt genommen, das Beweisen aus bloßen Umständen und Zeugnissen; und die Geschworenen sind wesentlich Richter und sprechen ein Urteil. Insofern sie auf solche objektive Beweise angewiesen sind, zugleich aber die unvollständige Gewißheit, insofern sie nur *in ihnen* ist, zugelassen ist, enthält das Geschworenengericht die (eigentlich barbarischen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objektivem Beweisen und von subjektiver sogenannter moralischer Überzeugung. – *Extraordinäre* Strafen für eine Ungereimtheit zu erklären ist leicht und vielmehr zu flach, sich so an den bloßen Namen zu stoßen. Der Sache nach enthält diese Bestimmung den Unterschied von objektivem Beweisen mit oder ohne das Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§ 532

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstrakte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Notwendigkeit zu betätigen. Aber diese Betätigung beruht zunächst auf der partikulären Subjektivität des Richters, indem deren selbst notwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Notwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewußtsein des Allgemeinen erhoben und von solchem aus betätigt.

γ. Die Polizei und die Korporation

§ 533

Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen

als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses, und zwar zugleich als des Menschen, auf eine feste allgemeine Weise, d. i. die *Sicherung* dieser Befriedigung, der *Zweck*. In der Mechanik aber der Notwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannigfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjektives Belieben einen großen Anteil haben, als durch die Lokalitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit anderen, durch Irrtümer und Täuschungen, welche in einzelne Teile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen, aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Notwendigkeit gibt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen *Zweck* der Sicherung der Befriedigung der *Einzelnen*, sondern kann in Ansehung derselben sowohl angemessen sein oder auch nicht, und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck.

§ 534

Das Bewußtsein des wesentlichen Zwecks, die Kenntnis der Wirkungsweise der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus denen jene Notwendigkeit zusammengesetzt ist, und das Festhalten jenes Zwecks in ihr und gegen sie hat *einerseits* zum Konkreten der bürgerlichen Gesellschaft das Verhältnis einer *äußerlichen* Allgemeinheit; diese Ordnung ist als tätige Macht der äußerliche Staat, welcher, insofern sie in dem Höheren, dem substantiellen Staate wurzelt, als Staats-*Polizei* erscheint. *Andererseits* bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck *substantieller* Allgemeinheit und deren Betätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt; – die *Korporation*, in welcher der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Ver-

mögens findet, ebensosehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt und eine bewußte Tätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat.

c. Der Staat

§ 535

Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz, – die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens die *Form gewußter* Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d. i. für sich dies Vernünftige will.

§ 536

Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, – das *innere Staatsrecht oder die Verfassung*; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu anderen besonderen Individuen, – das *äußere Staatsrecht*; γ) aber diese besonderen Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, – die *Weltgeschichte.*

α. Inneres Staatsrecht

§ 537

Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend und betätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit *ein* Individuum. Sein *Werk* überhaupt besteht in Beziehung auf das Extrem der Einzelheit als der Menge der Individuen in dem Gedoppelten, *einmal* sie als Personen zu erhalten, somit das *Recht* zur notwendigen Wirklichkeit zu machen, und

dann ihr *Wohl*, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, – das *andere Mal* aber beides und die ganze Gesinnung und Tätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu tun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.

§ 538

Die *Gesetze* sprechen die Inhaltsbestimmungen der objektiven Freiheit aus. Erstens: für das unmittelbare Subjekt, dessen selbständige Willkür und besonderes Interesse sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter *Endzweck* und das allgemeine *Werk*; so werden sie durch die Funktionen der verschiedenen, sich aus der allgemeinen Besonderung weiter vereinzelnden *Stände* und durch alle Tätigkeit und Privatsorge der *Einzelnen* hervorgebracht; und drittens sind sie die Substanz ihres darin *freien* Wollens und ihrer Gesinnung und so als geltende *Sitte* dargestellt.

§ 539

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisiertes, in die besonderen Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem *einen* Begriffe (wenngleich nicht als Begriff gewußten) des vernünftigen Willens ausgehend denselben als ihr Resultat fortdauernd produzieren. Die *Verfassung* ist diese Gliederung der *Staatsmacht*. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, insofern er in den Individuen nur *an sich* der allgemeine ist, teils zum Bewußtsein und Verständnis seiner selbst komme und *gefunden* werde, teils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt und darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjektivität als gegen die der Einzelnen geschützt werde.

Sie ist die existierende *Gerechtigkeit* als die Wirklichkeit der *Freiheit* in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und *Gleichheit* sind die einfachen Kategorien, in welche häufig das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstrakt sind; in dieser Form der Abstraktion festgehalten, sind sie es, welche das Konkrete, d. i. eine Gliederung des Staats, d. i. eine *Verfassung* und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen usf. ein. Das konsequente Prinzip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. – Zwar sind sie [jene Bestimmungen] die Grundlagen dieser Sphäre, aber als die abstraktesten auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. Was zunächst die *Gleichheit* betrifft, so enthält der geläufige Satz, daß *alle Menschen von Natur gleich* sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von *Natur* die Menschen vielmehr nur *ungleich* sind. Aber der *Begriff* der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Entwicklung zunächst als solcher existiert, ist die abstrakte Subjektivität als *Person*, die des Eigentums fähig ist, § 488; diese einzige abstrakte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche *Gleichheit* der Menschen aus. Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es der *Mensch* ist – und nicht wie in Griechenland, Rom usf. nur *einige* Menschen –, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Prinzips des Geistes und

von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist. – Daß die Bürger *vor dem Gesetze gleich* sind, enthält eine hohe Wahrheit, aber die so ausgedrückt eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der *gesetzliche* Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Konkrete sind die Bürger außer der Persönlichkeit vor dem Gesetze nur in dem gleich, worin sie sonst *außerhalb desselben* gleich sind. Nur die *sonst,* auf welche Weise es sei, *zufällig vorhandene* Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usf. oder auch der Verbrechen usf. kann und soll einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze – in Rücksicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten usf., Bestrafung usf. – im Konkreten fähig machen. Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.
Was die *Freiheit* betrifft, so wird dieselbe am nächsten teils im *negativen* Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, teils im *affirmativen* Sinne der *subjektiven* Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine große Breite sowohl für die eigene Willkür und Tätigkeit für seine besonderen Zwecke als in betreff des Anspruchs der eigenen Einsicht und der Geschäftigkeit und Teilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt usf., die *Freiheiten* derselben genannt worden. In der Tat ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes, einen Inhalt somit der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden als die Vorstellung, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der anderen *beschränken* müsse und der *Staat* der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Ge-

setze die Beschränkungen seien. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. – So ist auch gesagt worden, daß die modernen Völker nur oder mehr der *Gleichheit* als der *Freiheit* fähig seien, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Teilnahme aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, als welche vernünftiger und zugleich mächtiger ist als abstrakte Voraussetzungen. – Im Gegenteil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste konkrete *Ungleichheit* der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erstere auf die Ungleichheit geht; aber umgekehrt führen die gang und gäben Begriffe von Freiheit doch nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigentums, als Möglichkeit, seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend zu machen usf., befestigt ist, desto mehr erscheint sie, *sich von selbst zu verstehen*; das Bewußtsein und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem *subjektiven* Sinne derselben. Diese aber selbst, die Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere und für allgemeine geistige Interessen nach eigener Lust sich ergehenden Tätigkeit, die Unabhängigkeit der individuellen Partikularität wie die innere Freiheit, in der das Subjekt Grundsätze, eigene Einsicht und Überzeugung hat und hiernach moralische Selbständigkeit gewinnt, enthält teils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese

Bildung noch ungleicher machen, teils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objektiven Freiheit und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit, sie zu befriedigen, das Räsonieren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich ins Unbestimmbare vergrößert, so gehört dies der preisgegebenen Partikularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden. Diese Sphäre ist dann freilich zugleich das Feld der Beschränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür ist und sich also zu beschränken hat, und zwar wohl auch nach der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der anderen, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die *politische* Freiheit betrifft, nämlich im Sinne einer förmlichen Teilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die partikulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates, so ist es zum Teil üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staats zu nennen, welche eine solche Teilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich statthat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung zunächst nur dies zu sagen, daß unter Verfassung die Bestimmung der Rechte, d. i. der *Freiheiten* überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muß und die politische Freiheit auf jeden Fall nur einen Teil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folgenden §§ die Rede sein.

§ 540

Die *Garantie* einer Verfassung, d. i. die Notwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sei, liegt in dem Geiste des gesamten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewußtsein seiner Vernunft hat (die Religion ist dies Bewußtsein in seiner absoluten Substantialität), – und dann zugleich in der demselben gemäßen *wirklichen Organisation* als *Entwicklung* jenes Prinzips. Die Verfassung setzt jenes Bewußtsein des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung, denn der wirkliche Geist selbst hat nur das bestimmte Bewußtsein seiner Prinzipien, insofern dieselben für ihn als existierend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisierten Autorität die Gewalt zukomme, eine *Verfassung zu machen,* ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe. Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes so, als ob dieser wohl existiere oder existiert habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäß ist, zu besitzen, so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zusammenhang des Geistes, seines Bewußtseins über sich und seiner Wirklichkeit. Was man so eine Konstitution *machen* nennt, ist, um dieser Unzertrennlichkeit willen, in der Geschichte niemals vorgekommen, ebensowenig als das *Machen* eines Gesetzbuches; eine Verfassung hat sich aus dem Geiste *nur entwickelt* identisch mit dessen eigener Entwicklung und zugleich mit ihm die durch den Begriff notwendigen Bildungsstufen und Veränderungen durchlaufen. Es ist der inwohnende Geist und die Geschichte – und zwar ist die Geschichte nur *seine* Geschichte –, von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.

§ 541

Die lebendige Totalität, die Erhaltung, d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staats überhaupt und seiner Verfassung

ist die *Regierung*. Die natürlich notwendige Organisation ist die Entstehung der *Familie* und der *Stände* der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regierung ist der *allgemeine* Teil der Verfassung, d. i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Teile zum absichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen faßt und betätigt, die über der Bestimmung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Die Organisation der Regierung ist gleichfalls ihre Unterscheidung in Gewalten, wie deren Eigentümlichkeiten durch den Begriff bestimmt sind, aber in dessen Subjektivität zur *wirklichen* Einheit sich durchdringen.

Da die nächsten Kategorien des Begriffs die der *Allgemeinheit* und der *Einzelheit* sind und deren Verhältnis das der *Subsumtion* der Einzelheit unter die Allgemeinheit ist, so ist es geschehen, daß im Staate *gesetzgebende* und *ausübende* Gewalt, aber so unterschieden worden sind, daß jene *für sich* als die schlechthin oberste *existiere*, die letztere sich wieder in *Regierungs-* oder administrative Gewalt und in *richterliche* Gewalt teile, nach der Anwendung der Gesetze auf allgemeine oder auf Privatangelegenheiten. Für das wesentliche Verhältnis ist die *Teilung* dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer *Unabhängigkeit* voneinander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen. Es sind in diesen Bestimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber sie sind von dem Verstande zu einem Verhältnis der Unvernunft statt zu dem Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließen des lebendigen Geistes verbunden. Daß die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staats in ihrem notwendigen Unterschiede auch *voneinander geschieden* organisiert seien, diese Teilung ist das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur so Tiefe, als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. Das Geschäft des Gesetzgebens aber (und vollends mit der

Vorstellung, als ob irgendwann eine Verfassung und die Grundgesetze – in einem Zustande, worein eine schon vorhandene Entwicklung der Unterschiede gelegt wird – erst zu machen wären) zur selbständigen Gewalt, und zwar zur *ersten,* mit der näheren Bestimmung der Teilnahme aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen, – dies setzt den Mangel der Erkenntnis voraus, daß die wahre Idee und damit die lebendige und geistige Wirklichkeit der sich mit sich zusammenschließende Begriff und damit die *Subjektivität* ist, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität ist die erste und die höchste *durchdringende Bestimmung* in der Organisation des Staates. Nur durch die Regierungsgewalt und dadurch, daß sie die besonderen Geschäfte, wozu auch das selbst besondere, *für sich abstrakte* Gesetzgebungsgeschäft gehört, in sich begreift, ist der Staat *Einer.* – So wesentlich wie überall und allein wahr ist das vernünftige Verhältnis des Logischen gegen das äußere Verhältnis des Verstandes, der nur zum Subsumieren des Einzelnen und Besonderen unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-Vernünftigen desorganisiert, desorganisiert ebenso die Wirklichkeit.

§ 542

In der Regierung als organischer Totalität ist 1. die *Subjektivität* als die in der Entwicklung des Begriffs *unendliche* Einheit desselben *mit sich selbst,* der alles haltende, beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben wie [seine] alles durchdringende Einheit, – die *fürstliche* Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjektivität nicht eine sogenannte *moralische Person* oder ein aus *einer Majorität hervorgehendes* Beschließen – Formen, in welchen die Einheit des beschließenden Willens nicht eine *wirkliche* Existenz hat –, sondern

als wirkliche Individualität Wille *eines* beschließenden Individuums; – *Monarchie.* Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der *entwickelten* Vernunft; alle anderen Verfassungen gehören niedrigeren Stufen der Entwicklung und Realisierung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller konkreten Staatsgewalten in *eine* Existenz wie im patriarchalischen Zustande oder wie in der demokratischen Verfassung, der Teilnahme aller an allen Geschäften, widerstreitet für sich dem Prinzip der *Teilung* der Gewalten, d. i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee. Aber ebensosehr muß die Teilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in *ideelle Einheit,* d. i. in *Subjektivität* zurückgeführt sein. Die gebildete Unterschiedenheit, die Realisierung der Idee enthält wesentlich, daß diese Subjektivität als *reales* Moment zu *wirklicher* Existenz gediehen sei, und diese *Wirklichkeit* ist allein Individualität des Monarchen, – die in *einer* Person vorhandene Subjektivität des abstrakten, letzten Entscheidens. Allen jenen Formen von einem *gemeinsamen* Beschließen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgehen und hervorgezählt werden soll, klebt die Unwirklichkeit eines *Abstraktums* an. Es kommt nur auf die zwei Bestimmungen, Notwendigkeit *eines Begriffsmoments* und die Form der *Wirklichkeit* desselben an. Wahrhaft kann nur die Natur des spekulativen Begriffs sich darüber verständigen. – Jene Subjektivität, indem sie das Moment des abstrakten Entscheidens überhaupt ist, geht teils zu der Bestimmung fort, daß der Name des Monarchen als das äußere Band und die Sanktion erscheint, unter der überhaupt alles in der Regierung geschieht, teils daß sie als die einfache Beziehung auf sich die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* und damit der *Natur* an ihr hat, hiermit die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die *Erblichkeit* festgestellt wird.

§ 543

2. In der *besonderen* Regierungsgewalt tut sich teils die *Teilung* des Staatsgeschäfts in seine sonst bestimmten Zweige, die gesetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die administrative und polizeiliche Gewalt usf., und damit die *Verteilung* derselben an besondere Behörden hervor, welche für ihre Geschäfte an die Gesetze angewiesen, hierzu und deswegen sowohl Unabhängigkeit ihrer Wirksamkeit besitzen als zugleich unter höherer Beaufsichtigung stehen; – teils tritt die Teilnahme *mehrerer* an dem Staatsgeschäfte ein, die zusammen den allgemeinen Stand (§ 528) ausmachen, insofern sie zur wesentlichen Bestimmung ihres partikulären Lebens ein Geschäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell teilnehmen zu können die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geschicklichkeit hierfür ist.

§ 544

3. Die *ständische* Behörde betrifft eine Teilnahme aller solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und insofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt, und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem *Allgemeinen* der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht ausschließlich der Natur der fürstlichen Gewalt angehören. Vermöge dieser Teilnahme kann die subjektive Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existierenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, etwas zu gelten, genießen.

Die Einteilung der Verfassungen in *Demokratie, Aristokratie* und *Monarchie* gibt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt aufs bestimmteste an. Sie müssen zugleich als notwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und töricht, sie als einen Gegenstand der *Wahl* vorzustellen. Die reinen Formen ihrer Notwendigkeit hängen teils, insofern sie

endlich und vorübergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie usf., teils mit früheren Durchgangsgestalten zusammen, welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille *eines* Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der beliebte Name konstitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der *geltenden Rechtsprinzipien,* die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Prinzipien sind die in den früheren Sphären entwickelten der Freiheit des Eigentums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulierten, von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besonderen Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Teilnahme der *Privatpersonen* an den Staatsangelegenheiten zu fassen sei. Denn als *Privatpersonen* sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, sie seien als Individuen für sich oder als Repräsentanten *vieler* oder des *Volkes* geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das *Volk* genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber *vulgus,* nicht *populus*; und in dieser Beziehung ist es der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk *nicht als solches Aggregat* zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element tun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können.

Damit es einen Verstand habe, sich auf die Frage der Teilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulassen, muß nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisiertes Volk, d. i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vorausgesetzt werden. – Das Interesse solcher Teilnahme aber ist weder in den Vorzug besonderer Einsicht überhaupt zu setzen, welchen die Privatpersonen vor den Staatsbeamten besitzen sollen – es ist notwendig das Gegenteil der Fall –, noch in den Vorzug des guten Willens für das allgemeine Beste, – die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind vielmehr solche, welche ihr besonderes Interesse und, wie vornehmlich im Feudalzustande, das ihrer privilegierten Korporation zu ihrer nächsten Bestimmung machen. Wie z. B. von *England*, dessen Verfassung darum als die freiste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Teilnahme an dem Staatsgeschäfte haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigentums, den Veranstaltungen für Kunst und Wissenschaft usf., gegen die anderen gebildeten Staaten Europas am weitesten zurück und die objektive Freiheit, d. i. vernünftiges Recht, vielmehr der formellen Freiheit und dem besonderen Privatinteresse (dies sogar in den der Religion gewidmet sein sollenden Veranstaltungen und Besitztümern) *aufgeopfert* ist. – Das Interesse eines Anteils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Teil in die konkretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das Recht, daß der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines *äußerlich allgemeinen* Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentliche Angelegentlichkeit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung für sich selbst empfange, als eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfließt, welchen es hierdurch in gegenwärtigem Bewußtsein erhalten ist, daß sie, so sehr

sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger sind im Staate die unverhältnismäßig größere Menge, und eine Menge von solchen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder in einer[6] Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Anteil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es ist aber bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft bemerklich gemacht (§ 527, 534), daß die Einzelnen sich aus der äußerlichen in die substantielle Allgemeinheit, nämlich als *besondere* Gattung, – *die Stände*, erheben; und es ist nicht in der unorganischen Form von Einzelnen als solchen (auf *demokratische* Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, daß sie in jenen Anteil eintreten; eine Macht oder Tätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d. i. aus dem Prinzip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Die Ständeversammlungen sind schon mit Unrecht als die *gesetzgebende Gewalt* in der Rücksicht bezeichnet worden, als sie nur einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besonderen Regierungsbehörden wesentlichen Anteil [haben] und die fürstliche Gewalt den absoluten der schließlichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze nur Extreme von Detail und Partikularitäten (vgl. § 529 Anm.) sein, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden. – Das sogenannte *Finanzgesetz*, insofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich *eine Regierungsangelegenheit*; es heißt nur uneigentlich ein *Gesetz*, in dem allgemeinen Sinne, daß es

---

6 C: »oder seiner« – W: »oder als« – Hoffmeister, Lasson: »oder in einer« – Nicolin/Pöggeler: »oder ihrer«

einen weiten, ja den ganzen Umfang der äußeren Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Komplex, doch ihrer Natur nach nur die *besonderen*, immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandteil des Bedarfs als bleibend angesehen – wie er es denn auch wohl ist –, so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben; aber um ein Gesetz zu sein, müßte es ein für allemal gegeben und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren immer von neuem zu geben sein. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Partie betrifft in der Tat den kleinsten Teil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Teil sein, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der *Bewilligung* des *Budgets*, d. i. des *Ganzen* der Finanzen, führt. Ein für ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, als welcher das an und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles befaßt, unterscheidet. Der Name eines *Gesetzes* für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob diese Trennung wirklich stattfinde, und es zu verstekken, daß die gesetzgebende Gewalt in der Tat mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschließt, befaßt ist. – Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von neuem zu bewilligen, gelegt wird, daß nämlich die Ständeversammlung daran ein *Zwangsmittel* gegen die Regierung und hiermit eine Garantie gegen Unrecht und Gewalttätigkeit besitze, – dies Interesse ist einerseits ein oberflächlicher

Schein, indem die für den *Bestand* des Staats notwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend anderen Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; sowenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege z. B. nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Tätigkeit solcher Anstalt zu suspendieren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererseits aber beruhen Vorstellungen von einem Verhältnisse, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich sein könnte, teils auf der falschen Vorstellung eines Vertragsverhältnisses zwischen Regierung und Volk, teils setzen sie die Möglichkeit einer solchen Divergenz des Geistes beider voraus, bei welcher überhaupt an Verfassung und Regierung nicht mehr zu denken ist. Stellt man sich die leere Möglichkeit, durch solches Zwangsmittel zu *helfen,* in Existenz getreten vor, so wäre solche Hilfe vielmehr Zerrüttung und Auflösung des Staats, in der sich keine Regierung mehr, sondern nur Parteien befänden und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Partei durch die andere abhülfe. – Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verstandesverfassung, d. i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts sich in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte vorzustellen, geht gegen die Grundidee dessen, was ein Staat ist.

§ 545

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines *einzelnen* und *natürlich* bestimmten Volkes zu sein. Als einzelnes Individuum ist er *ausschließend* gegen *andere* ebensolche Individuen. In ihrem *Verhältnisse* zueinander hat die Willkür und Zufälligkeit statt, weil das *Allgemeine* des Rechts um der autonomischen Totalität dieser Personen willen zwischen ihnen nur sein *soll,* nicht *wirklich*

ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einem *Zustand* des *Krieges*, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besonderen Zwecke der Erhaltung der Selbständigkeit des Staats gegen andere, zum *Stande* der *Tapferkeit*, bestimmt.

§ 546

Dieser Zustand zeigt die Substanz des Staates in ihrer zur abstrakten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht, in welcher die besondere Selbständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseins in das äußerliche Dasein des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein *Nichtiges* fühlt und welche die Erhaltung der allgemeinen Substanz durch die in der Gesinnung derselben geschehende Aufopferung dieses natürlichen und besonderen Daseins, die Vereitelung des dagegen Eitlen vermittelt.

β. Das äußere Staatsrecht

§ 547

Durch den Zustand des Krieges wird die Selbständigkeit der Staaten auf das Spiel gesetzt und nach einer Seite die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§ 430) und durch *Friedensvergleiche*, die ewig dauern sollen, sowohl diese allgemeine Anerkennung als die besonderen Befugnisse der Völker gegeneinander festgesetzt. Das *äußere Staatsrecht* beruht teils auf diesen positiven Traktaten, enthält aber insofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§ 545), teils auf dem sogenannten *Völkerrechte*, dessen allgemeines Prinzip das vorausgesetzte *Anerkanntsein* der Staaten ist und daher die sonst ungebundenen Handlungen gegeneinander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt, – auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet und überhaupt auf den *Sitten* beruht.

§ 548

Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der *Zeit* und hat dem Inhalte nach wesentlich ein *besonderes* Prinzip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; – er hat eine *Geschichte* innerhalb seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die *allgemeine Weltgeschichte* über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das *Weltgericht*, darstellt.

§ 549

Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst *an sich* seiende Geist sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt und sich auch zum äußerlich *allgemeinen*, zum *Weltgeist*, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit ist nur *eine Stufe* auszufüllen und nur *ein* Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt.

Daß die Voraussetzung eines an und für sich seienden *Zweckes* und der sich aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Bestimmungen bei der Geschichte gemacht wird, ist eine apriorische Betrachtung derselben genannt und der Philosophie über apriorisches Geschichtsschreiben Vorwurf gemacht worden; es ist hierüber und über Geschichtsschreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu machen. Daß der Geschichte, und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an und für sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisiert worden sei und

werde – der Plan der Vorsehung –, daß überhaupt *Vernunft* in der Geschichte sei, muß für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich notwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorstellungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und Taten angemessen finden und vorstellen zu wollen. Dergleichen apriorischer Verfahrungsweise haben sich aber heutzutage vornehmlich solche schuldig gemacht, welche reine Historiker sein zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philosophieren teils überhaupt, teils in der Geschichte sich erklären; die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, als welche dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist. Dergleichen apriorisches Geschichtsschreiben ist zuweilen von einer Seite, woher man es am wenigsten erwarten sollte, von der philologischen her vornehmlich, und in Deutschland mehr eingerissen als in Frankreich und England, wo die Geschichtsschreibung sich zu einem festeren und reiferen Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die von einem Urzustande und dessen Urvolk, das sich im Besitze der wahrhaften Gotteserkenntnis und aller Wissenschaften befunden habe, von Priestervölkern, und im spezielleren z. B. von einem römischen Epos, welches die Quelle der für historisch geltenden Nachrichten über die ältere Geschichte Roms gewesen sei usf., ist an die Stelle der pragmatisierenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten, und es scheint in einem weiten Kreise für das Erfordernis einer aus den Quellen schöpfenden, *gelehrten* und *geistreichen* Geschichtsschreibung angesehen zu werden, solche hohle Vorstellungen auszuhecken und sie aus einem gelehrten Auskehricht entfernter äußerlicher Umstände, der beglaubigtsten Geschichte zum Trotz, keck zu kombinieren.

Wenn wir diese subjektive Behandlung der Geschichte beiseitestellen, so ist die eigentlich entgegengesetzte Forde-

rung, daß die Geschichte nicht nach einem *objektiven Zwecke* betrachtet werde, im ganzen mit der noch mehr berechtigt scheinenden gleichbedeutend, daß der Geschichtsschreiber mit *Unparteilichkeit* verfahre. Diese Forderung pflegt insbesondere an die *Geschichte der Philosophie* gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen, wie ein Richter für keine der beiden streitenden Parteien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich angenommen, daß er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschließende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte und wenn er sich des Urteilens enthielte. Dies Erfordernis an den Richter kann man *Parteilichkeit* für das Recht nennen und weiß diese hier sehr wohl von einer *subjektiven* Parteilichkeit zu unterscheiden. Bei der an den Geschichtsschreiber geforderten Unparteilichkeit aber wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht und werden beide Arten von Interesse verworfen, wenn verlangt wird, der Geschichtsschreiber solle keinen bestimmten Zweck und Ansicht, nach welcher er die Begebenheiten aussondere, stelle und beurteile, mitbringen, sondern sie gerade in der zufälligen Weise, wie er sie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenlosen Partikularität erzählen. So viel wird zugestanden, daß eine Geschichte einen *Gegenstand* haben müsse, z. B. Rom, dessen Schicksale, oder den Verfall der Größe des römischen Reichs. Es gehört wenig Überlegung dazu, einzusehen, daß dies der vorausgesetzte Zweck ist, welcher den Begebenheiten selbst sowie der Beurteilung zum Grunde liegt, welche derselben eine Wichtigkeit [geben], d. h. nähere oder entferntere Beziehung auf ihn haben. Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurteilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermärchen, denn selbst die Kinder fordern in den

Erzählungen ein Interesse, d. i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben. In dem Dasein eines *Volkes* ist der substantielle Zweck, ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine *Nation* als solche) hat eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existierten und andere noch jetzt als wilde Nationen existieren. Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die bloßen Partikularitäten der Individuen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode sich der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt und auch ihre Partikularitäten die entfernteren und trüberen Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, sogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes nicht eine subjektive Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen, dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtsschreibers ist, so ist dagegen die Masse der sonstigen Einzelheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Aufsammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schildereien des Partikulären und das Auflesen der Züge desselben in den *Roman* (wie die Walter Scottschen und dgl. sind) zu verweisen; es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, partikulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereignissen und subjektiven Leidenschaften nimmt. Im Interesse der sogenannten *Wahrheit* aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit und der

Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen einzuweben, ist nicht nur gegen Urteil und Geschmack, sondern gegen den Begriff *objektiver Wahrheit*, in deren Sinne dem Geist nur Substantielles, nicht aber die Gehaltlosigkeit äußerlicher Existenzen und Zufälligkeiten das Wahre und es vollkommen gleichgültig ist, ob solche Unbedeutendheiten förmlich beglaubigt oder aber, wie im Romane, charakteristisch erdichtet und diesem oder jenem Namen und Umständen zugeschrieben sind. – Das Interesse der *Biographie*, um diese hierbei zu erwähnen, scheint direkt einem allgemeinen Zwecke gegenüberzustehen, aber sie selbst hat die historische Welt zum Hintergrunde, mit welchem das Individuum verwickelt ist; selbst das Subjektiv-Originelle, Humoristische usf. spielt an jenen Gehalt an und erhöht sein Interesse dadurch; das nur Gemütliche aber hat einen anderen Boden und Interesse als die Geschichte.

Die Anforderung der *Unparteilichkeit* an die *Geschichte der Philosophie*, ebenso, kann man hinzusetzen, der *Religion* teils überhaupt, teils an die Kirchengeschichte, pflegt näher die noch ausdrücklichere Ausschließung der Voraussetzung von einem objektiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welche das Urteil die Begebenheiten in der politischen Geschichte zu beziehen hätte, so müßte hier die *Wahrheit* der Gegenstand sein, auf welchen die einzelnen Taten und Begebenheiten des Geistes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengesetzte Voraussetzung gemacht, daß jene Geschichten nur subjektive Zwecke, d. i. nur Meinungen und Vorstellungen, nicht den an und für sich seienden Gegenstand, die Wahrheit, zum Inhalt haben sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieser Annahme erscheint das Interesse für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Parteilichkeit im gewöhnlichen Sinne, nämlich für Meinungen und Vorstellungen, die von gleicher Gehaltlosigkeit sämtlich

für indifferent gelten. Die geschichtliche Wahrheit selbst hat damit den Sinn nur von *Richtigkeit*, genauem Berichte des Äußerlichen, ohne Urteil als über diese Richtigkeit selbst, womit bloß qualitative und quantitative, keine Urteile der Notwendigkeit und des Begriffs (vgl. Anm. zu § 172 u. 178) zugelassen sind. In der Tat aber, wenn in der politischen Geschichte Rom oder das deutsche Reich usf. ein wirklicher und wahrhafter Gegenstand und der Zweck sind, auf welchen die Erscheinungen zu beziehen und nach dem sie zu beurteilen sind, so ist noch mehr in der allgemeinen Geschichte der allgemeine Geist selbst, das Bewußtsein seiner und seines Wesens ein wahrhafter und wirklicher Gegenstand, Inhalt und ein Zweck, dem an und für sich alle anderen Erscheinungen dienen, so daß sie durch das Verhältnis zu ihm, d. h. das Urteil, in welchem sie unter ihn subsumiert sind und er ihnen inhäriert, allein ihren Wert sowie sogar ihre Existenz haben. Daß in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur *über* der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d. i. die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff sich der Endzweck, d. i. die Wahrheit, sei, da der Geist Bewußtsein ist, oder mit andern Worten, daß *Vernunft* in der Geschichte sei, wird teils wenigstens ein plausibler Glaube sein, teils aber ist es Erkenntnis der Philosophie.

§ 550

Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute *Recht*. Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos, jenes

Volk ist das weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigentum als über eine besondere Stufe hinaus und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht.

§ 551

Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk *Einzelner* erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit *Werkzeuge*, und ihre Subjektivität, die ihr Eigentümliches ist, ist die leere Form der Tätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Anteil, den sie an dem substantiellen, von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjektiver Vorstellung, – der *Ruhm*, der ihre Belohnung ist.

§ 552

Der Volksgeist enthält Naturnotwendigkeit und steht in äußerlichem Dasein (§ 483); die in sich unendliche sittliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte (§ 549 u. 550) und ihre subjektive Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtlose Sitte, und Bewußtsein ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältnisse gegen eine äußerliche Natur und Welt. Aber es ist der in der Sittlichkeit *denkende* Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat, in sich aufhebt und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.

Von dem Formellen der Erhebung des Geistes zu Gott ist in der Einleitung zur Logik (vgl. insbesondere § 51 Anm.) gesprochen worden. – In Ansehung der Ausgangspunkte dieser Erhebung hat *Kant* insofern im allgemeinen den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der *praktischen Vernunft* hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält implizit den *Inhalt* oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte konkrete Stoff ist aber weder das *Sein* (wie im kosmologischen) noch nur die *zweckmäßige Tätigkeit* (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der *Geist*, dessen absolute Bestimmung die wirksame Vernunft, d. i. der sich bestimmende und realisierende Begriff selbst, – die Freiheit ist. Daß die in dieser Bestimmung geschehende Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott in der Kantischen Darstellung wieder zu einem *Postulate*, einem bloßen *Sollen* herabgesetzt wird, ist die früher erörterte Schiefheit, den Gegensatz der Endlichkeit, dessen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung selbst ist, unmittelbar als wahr und gültig wiederherzustellen.
Es ist früher von der *Vermittlung*, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§ 192, vgl. § 204 Anm.), daß das Moment der *Negation*, als durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hierdurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstrakte Moment hat nun seine konkreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtsein; die *Negation*, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt *wirklich* vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres konkreten Wesens

bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens, wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.
Aber dieses Hervorgehen gibt sich zugleich selbst wie überall im Spekulativen die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewußt wird.
Es ist damit hier der Ort, auf das *Verhältnis von Staat und Religion* näher einzugehen und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gang und gäbe sind. Die unmittelbare Folge des Vorhergehenden ist, daß die Sittlichkeit der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung derselben, die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats die Religion ist. Der Staat beruht nach diesem Verhältnis auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtsein der *absoluten Wahrheit* ist, so kann das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als *wahr* in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es *Teil* an jener Wahrheit hat, unter *sie subsumiert* ist und *aus ihr folgt*. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften *Inhalt* habe, d. i. die in ihr gewußte Idee *Gottes* die wahrhafte sei. Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; dieses Selbstbewußtsein aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtsein bringend, hat in seinem *Glauben* und in seinem *Gewissen* nur, was es in der *Gewißheit* seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat. Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Ge-

halte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wissen – und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen –, kommt dem religiösen Inhalte, als der reinen an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit, die Sanktionierung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrtum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als voneinander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. So ist das Verhältnis der Religion zum Staate so betrachtet worden, daß dieser für sich sonst schon und aus irgendeiner Macht und Gewalt existiere und das Religiöse als das Subjektive der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswertes hinzuzukommen hätte oder auch gleichgültig sei und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe. Bei der angegebenen Untrennbarkeit der beiden Seiten hat es Interesse, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der Religion erscheint. Sie betrifft zunächst die *Form,* d. i. das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu dem Inhalte der Wahrheit. Indem dieser die Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewußtseins in seiner Wirklichkeit ist, so hat dieses die Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben. Es kann aber das Verhältnis der Unfreiheit der Form nach stattfinden, obgleich der *an sich* seiende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser große Unterschied, um das Bestimmtere anzuführen, findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes macht, noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, sondern Gott, der im *Geist* und in der *Wahrheit* gewußt wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der

Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenübergestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als *äußerliches Ding* der religiösen Anbetung präsentiert (wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im *Genusse,* d. i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben,* d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der Äußerlichkeit fließen alle die anderen äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand,* der das *Wissen* der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des *Willens* und *Gewissens* von außen her und von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Konsekration bedarf. Weiteres, die teils für sich nur die Lippen bewegende, teils darin geistlose Weise des Betens, daß das Subjekt auf die direkte Richtung zu Gott Verzicht leistet und andere um das Beten bittet, – die Richtung der Andacht an wundertätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie, – überhaupt die *Gerechtigkeit* durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf andere übergetragen werden können, usf., – alles dieses bindet den Geist unter ein *Außersichsein,* wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind.

Solchem Prinzip und dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen entspricht nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate. Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit

der Regierungen gesichert sei, – in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewußtsein in seine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die *Weltweisheit* im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie *Weltweisheit* genannt worden, denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst.

Damit gibt sich der Inhalt eine ganz andere Gestalt. Die Unfreiheit der *Form,* d. i. des Wissens und der Subjektivität, hat für den sittlichen Inhalt die Folge, daß das Selbstbewußtsein ihm als nicht immanent, daß er als demselben entrückt vorgestellt wird, so daß er nur wahrhaft sein solle als negativ gegen dessen Wirklichkeit. In dieser Unwahrheit heißt der sittliche Gehalt ein *Heiliges.* Aber durch das Sicheinführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm wird das, was in der Welt *Heiligkeit* sein soll, durch die *Sittlichkeit* verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die *Ehe* als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die *Familie*; statt des Gelübdes der Armut (dem, sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen,

d. i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die *Tätigkeit* des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß und die *Rechtschaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der *Gehorsam* gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist; die *Sittlichkeit* im *Staate*. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden sein. Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was der Kaiser sei, d. i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür sich alles angemaßt hat, wie seinerseits das geistliche Regiment. Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen, so ist die Weisheit konkret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt. Jenes konkrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müßiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein. Es hülfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Prinzip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich miteinander; es ist eine törichte Vorstellung, ihnen ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum

Widerspruch und Kampf ausschlagen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstrakt und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar sein, wenn die Weisheit jener Prinzipien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen, daß die Grundsätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtsein der absoluten Wahrheit haben. Wenn, auf welche Weise es geschehe, sozusagen apriori, eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, aber im Widerspruche mit der auf Prinzipien der geistigen Unfreiheit basierten Landesreligion, entstanden wäre, so liegt die Betätigung der Gesetzgebung in den *Individuen* der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Klassen verzweigenden Verwaltung; es ist nur eine abstrakte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanktioniert und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und diese nicht sanktioniert. Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben und durch äußere Garantien –

z. B. sogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen (vgl. § 544 Anm.) u. dgl. – den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die *Gewissen* der Subjekte, welche die Gesetze, und darunter gehören die Garantien selbst, handhaben sollen; es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen.

In *Platon* war die Erkenntnis über die Entzweiung bestimmter aufgegangen, die zu seiner Zeit zwischen der vorhandenen Religion und der Staatsverfassung einerseits und andererseits den tieferen Anforderungen eingetreten war, welche die ihrer Innerlichkeit nun bewußt werdende Freiheit an die Religion und den politischen Zustand machte. *Platon* faßt den Gedanken, daß wahrhafte Verfassung und Staatsleben auf die Idee, auf die an und für sich allgemeinen und wahrhaften Prinzipien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet sei. Diese zu wissen und zu erkennen ist allerdings Bestimmung und Geschäft der *Philosophie.* Von diesem Gesichtspunkte her bricht *Platon* in die berühmte oder berüchtigte Stelle[7] aus, worin er den *Sokrates* es sehr emphatisch aussprechen läßt, daß *Philosophie* und *Staatsmacht* in eines zusammenfallen müssen, die Idee die Regentin sein müsse, wenn das Unglück der Völker ein Ende sehen soll. Platon hatte dabei die bestimmte Vorstellung, daß die Idee, welche freilich *an sich* der freie sich bestimmende Gedanke ist, auch nur in Form des Gedankens zum Bewußtsein kommen könne; als ein

---

7 *Politeia*, Steph. 473

Gehalt, welcher, um wahr zu sein, zur Allgemeinheit herausgehoben und in deren abstraktester Form zum Bewußtsein gebracht werden müsse.

Um den Platonischen Standpunkt in vollständiger Bestimmtheit mit dem Gesichtspunkte zu vergleichen, in welchem hier der Staat in Beziehung auf Religion betrachtet wird, so ist an die Begriffsunterschiede zu erinnern, auf die es hier wesentlich ankommt. Der erste besteht darin, daß in den natürlichen Dingen die Substanz derselben, die *Gattung*, verschieden ist von ihrer Existenz, in welcher sie als *Subjekt* ist; diese subjektive Existenz der Gattung ist aber ferner von derjenigen unterschieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, *als solches* für sich herausgehoben, in dem *Vorstellenden*, Denkenden bekommt. Diese weitere Individualität, der Boden der *freien* Existenz der allgemeinen Substanz, ist das *Selbst* des denkenden Geistes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich, und ihre Individualität ist nicht selbst die *Form*, welche nur das subjektive Denken für sich ist und jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich gibt. Der *menschliche Gehalt* hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewußtsein zur Existenz. Dieser absolute Gehalt, der in sich konkrete Geist ist eben dies, die Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu haben; zu der Höhe des denkenden Bewußtseins dieser Bestimmung hat sich *Aristoteles* in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νόησις τῆς νοήσεως ist[8], über die Platonische Idee (die *Gattung*, das *Substantielle*) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Bestimmung selbst willen, ebenso das unmittelbare *Fürsichsein* der *Subjektivität* als die Allgemeinheit, und die wahrhafte Idee des in sich konkreten Geistes ist

---

8 *Metaphysik* XII, 9, 1074 b 34

ebenso wesentlich in der einen seiner Bestimmungen, des subjektiven Bewußtseins, wie in der andern, der Allgemeinheit, und ist in der einen wie in der andern derselbe substantielle Inhalt. Zu *jener* Form aber gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr notwendig, daß das Bewußtsein der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefaßt werde und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sei denn als Philosophie. Diese entwickelt sich nur erst wieder aus jener Grundlage, so gut als die griechische Philosophie später ist als die griechische Religion und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, das Prinzip des Geistes, der sich zuerst in der Religion manifestiert, in seiner ganzen bestimmten Wesenheit zu fassen und zu begreifen. Aber die griechische Philosophie konnte sich ihrer Religion nur entgegengesetzt aufstellen und die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee sich gegen die Vielgötterei der Phantasie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieses Dichtens, nur feindlich verhalten. Die *Form* in ihrer unendlichen Wahrheit, die *Subjektivität* des Geistes, brach nur erst als subjektives freies *Denken* hervor, das noch nicht mit der *Substantialität* selbst identisch, diese hiermit noch nicht als *absoluter Geist* gefaßt war. So konnte die Religion nur erst durch das reine, für sich seiende Denken, durch die Philosophie gereinigt erscheinen; aber die dem *Substantiellen immanente Form,* welche von ihr bekämpft wurde, war jene dichtende Phantasie. Der *Staat,* der sich auf gleiche Weise, aber früher als die Philosophie, aus der Religion entwickelt, stellt die *Einseitigkeit,* welche seine *an sich* wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als *Verdorbenheit* dar. Platon, gemeinschaftlich mit allen seinen denkenden Zeitgenossen, diese Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit selbst ihres Prinzips erkennend, hob das Substantielle hervor, vermochte aber nicht seiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjektivität einzubilden, die noch vor

seinem Geiste verborgen war; sein Staat ist deswegen an ihm selbst *ohne die subjektive Freiheit* (§ 503 Anm., 513 usf.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfassen und beherrschen sollte, faßt er darum nur in der Form der *gedachten* Wahrheit, der Philosophie, und tat so jenen Ausspruch, daß, solange nicht die Philosophen in den Staaten regieren oder [diejenigen,] die jetzt Könige und Herrscher genannt werden, nicht gründlich und umfassend philosophieren werden, so lange werde dem Staate keine Befreiung von den Übeln werden noch dem menschlichen Geschlechte; solange könne die Idee seiner Staatsverfassung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen.[9] Platon war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß, solange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, so lange ist nicht das wahrhafte Prinzip des Staates in die Wirklichkeit gekommen. So lange aber konnte dies Prinzip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, – der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewußtseins identisch ist. Nur in dem Prinzipe des sein Wesen wissenden, des *an sich* absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. Indem die fürsichseiende Subjektivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche wie der Staat als solcher, als Formen, in denen das Prinzip existiert, in ihnen die absolute Wahrheit, so daß diese, indem sie als

9 siehe Fn. 7, S. 361

Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenen Unterschiede (§ 566 ff.) entwickelt, so kann, ja muß das Dasein in seiner ersten unmittelbaren, d. h. selbst einseitigen Weise erscheinen und ihre Existenz zu sinnlicher Äußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verdorben werden. Aber das Prinzip enthält die unendliche Elastizität der absoluten Form, dies Verderben ihrer Formbestimmungen und des Inhalts durch dieselben zu überwinden und die Versöhnung des Geistes in ihm selbst zu bewirken. So wird zuletzt das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe in dem protestantischen Gewissen, – der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Betätigungen haben zu ihrem Inhalt das Prinzip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.

Dritte Abteilung der Philosophie des Geistes

Der absolute Geist

§ 553

Der *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geiste. Daß diese in der Identität mit jenem als das *Wissen* der absoluten Idee sei, hierin ist die notwendige Seite, daß die *an sich* freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige *Gestalt* zu sein. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der *Realität* oder der Existenz ausbildet.

§ 554

Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte *Identität*; die eine und allgemeine *Substanz* als geistige, das Urteil *in sich* und *in ein Wissen, für welches* sie als solche ist. Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebensosehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist und jenes nur eine besondere Form von diesem, ist oben § 63 Anm. bemerkt worden. – Daß heutigentags so wenig von Gott gewußt und bei seinem objektiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber von Religion, d. i. dem Inwohnen desselben in der subjektiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche gefordert wird, enthält wenigstens diese richtige Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß.

§ 555

Das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Prozeß, dessen unmittelbare und substantielle

Einheit der *Glaube* in dem Zeugnis des Geistes als die *Gewißheit* von der objektiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältnis jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der *Andacht*, dem impliziten oder expliziteren *Kultus*, in den Prozeß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu *bewähren* und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A
Die Kunst

§ 556

Die Gestalt dieses Wissens ist als *unmittelbar* (das Moment der Endlichkeit der Kunst) einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinen Dasein, in das dasselbe produzierende und in das anschauende und verehrende Subjekt; andererseits ist sie die konkrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, – der aus dem subjektiven Geiste geborenen konkreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – die Gestalt der *Schönheit*.

§ 557

Die sinnliche Äußerlichkeit an dem Schönen, die *Form* der *Unmittelbarkeit* als solcher ist zugleich *Inhaltsbestimmtheit*, und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseins. – Er enthält die sogenannte *Einheit* der Natur und des Geistes, – d. i. die *unmittelbare*, die Form der Anschauung; somit nicht die geistige Einheit, in welcher das Natürliche nur als

Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dies Bewußtsein eintritt. – Nach der subjektiven Seite ist die Gemeinde wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiß und ihr Selbstbewußtsein und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit, ist die Freiheit des Subjekts nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjektive Innerlichkeit des *Gewissens*; hiernach ist auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Kultus der Religion der schönen Kunst bestimmt.

§ 558

Die Kunst bedarf zu den von ihr zu produzierenden Anschauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die subjektiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnen und innehaben muß (vgl. § 411). Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiermit anschaubaren Ausdruck haben kann.

Es erledigt sich hierdurch das Prinzip der *Nachahmung der Natur* in der Kunst, über welche keine Verständigung mit einem ebenso abstrakten Gegensatze möglich ist, solange das Natürliche nur in seiner Äußerlichkeit, nicht als den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform genommen wird.

§ 559

Der absolute Geist kann nicht in solcher Einzelheit des Gestaltens expliziert werden; der Geist der schönen Kunst ist darum ein beschränkter Volksgeist, dessen an sich seiende Allgemeinheit, indem zur weiteren Bestimmung ihres Reichtums fortgegangen wird, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts

wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch das Geistige, – zu etwas Formellem, so daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorstellung ebenso wie der Stoff, den er zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art und das Werk doch etwas Schönes und ein Kunstwerk sein kann.

§ 560

Die Einseitigkeit der *Unmittelbarkeit* an dem Ideale enthält (§ 556) die entgegengesetzte, daß es ein vom Künstler *Gemachtes* ist. Das Subjekt ist das *Formelle* der Tätigkeit und das *Kunstwerk* nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjektiver *Besonderheit* darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Tätigkeit, die *Begeisterung* des Künstlers, wie eine ihm fremde Gewalt als ein *unfreies* Pathos; das *Produzieren* hat an ihm selbst die Form *natürlicher* Unmittelbarkeit, kommt dem *Genie* als diesem *besonderen Subjekte* zu – und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Äußerlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher ebensosehr ein Werk der freien Willkür und der Künstler der Meister des Gottes.

§ 561

In jenem Erfülltsein erscheint die *Versöhnung* so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem subjektiven Selbstbewußtsein vollbracht sei, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtsein seines Gegensatzes gegen das an und für sich seiende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der *Schönheit* in der *klassischen* Kunst liegt die Kunst der *Erhabenheit*, die *symbolische*, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und

ringend mit der Gestalt als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit, die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geist gewußt und sich bewußt zu sein. Der Inhalt ist nur als der abstrakte Gott des reinen Denkens oder ein Streben nach demselben, das sich rastlos und unversöhnt in allen Gestaltungen herumwirft, indem es sein Ziel nicht finden kann.

§ 562

Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, daß die unendliche Form, die Subjektivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist und der Gott nicht als seine Gestalt bloß suchend oder in äußerer sich befriedigend, sondern sich nur in sich findend, hiermit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewußt wird. So gibt die – *romantische* – Kunst es auf, ihn als solchen in der äußeren Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als zur Erscheinung sich nur herablassend und das Göttliche als Innigkeit in der Äußerlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erscheinen darf.

Die Philosophie der Religion hat die logische Notwendigkeit in dem Fortgange der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen, welchen Bestimmungen zunächst die Art des Kultus entspricht, wie ferner das weltliche Selbstbewußtsein, das Bewußtsein über das, was die höchste Bestimmung im Menschen sei, und hiermit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Prinzip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung wie seiner Kunst und Wissenschaft dem Prinzip entsprechen, welches die Substanz einer Religion ausmacht. Daß alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes *eine* systematische Totalität ausmachen und *ein* Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weiteren

zum Grunde, daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt.

Über den engen Zusammenhang der Kunst mit den Religionen ist die nähere Bemerkung zu machen, daß die *schöne* Kunst nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die *konkrete* in sich frei gewordene, noch nicht aber absolute *Geistigkeit* Prinzip ist. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Bestimmtheit offenbar geworden und gewußt wird, tut sich wohl das Bedürfnis der Kunst hervor, um in Anschauung und Phantasie die Vorstellung des *Wesens* zum Bewußtsein zu bringen, ja die Kunst ist sogar das einzige Organ, in welchem der abstrakte, in sich unklare, aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene Inhalt sich zum Bewußtsein zu bringen streben kann. Aber diese Kunst ist mangelhaft; weil sie einen so mangelhaften Gehalt hat, ist es auch die Form; denn jener ist es dadurch, daß er die Form nicht immanent in ihm selbst hat. Die Darstellung behält eine Seite von Geschmack- und Geistlosigkeit, weil das Innere selbst noch mit Geistlosigkeit behaftet ist, daher nicht die Macht hat, das Äußere frei zur Bedeutung und zur Gestaltung zu durchdringen. Die *schöne* Kunst dagegen hat das Selbstbewußtsein des freien Geistes, damit das Bewußtsein der Unselbständigkeit des Sinnlichen und bloß Natürlichen gegen denselben zur Bedingung, sie macht dieses ganz nur zum Ausdruck desselben; es ist die innere Form, die nur sich selbst äußert. – Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zusammen, daß das Eintreten der Kunst den Untergang einer an sinnliche Äußerlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Zugleich, indem sie der Religion die höchste Verklärung, Ausdruck und Glanz zu geben scheint, hat sie dieselbe über ihre Beschränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eigenen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und be-

freit; das Anschauen und Bewußtsein des freien Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie, – die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Jene Religion, in welcher sich das Bedürfnis der schönen Kunst und eben deswegen erst erzeugt, hat in ihrem Prinzip ein gedankenloses und sinnliches Jenseits; die *andächtig* verehrten Bilder sind die unschönen Götzenbilder, als wundertätige Talismane, die auf eine jenseitige geistlose Objektivität gehen, und Knochen tun denselben oder selbst besseren Dienst als solche Bilder. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungsstufe, nicht die höchste Befreiung selbst. – Die wahrhafte Objektivität, welche nur im Elemente des *Gedankens* ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-Schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unschönen Sinnlichkeit.

§ 563

Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, – die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren* über; so daß der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat und als absoluter *Geist für den Geist ist.*

B
Die geoffenbarte Religion

§ 564

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, daß sie *ge-*

offenbart und zwar *von Gott* geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das *Selbstbestimmende* ist, ist es schlechthin *Manifestieren*; der Geist ist nur Geist, insofern er *für* den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert.

Der alten Vorstellung der Nemesis, nach welcher das Göttliche und seine Wirksamkeit in der Welt nur als *gleichmachende* Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom noch abstrakten Verstande gefaßt wurde, setzten *Platon* und *Aristoteles* entgegen, daß Gott nicht *neidisch* ist. Man kann dies gleichfalls den neuen Versicherungen entgegensetzen, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne; – diese Versicherungen – denn mehr sind diese Behauptungen nicht – sind um so inkonsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die *geoffenbarte* heißt, so daß sie nach jenen Versicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott *nichts offenbar* wäre, in der er sich *nicht* geoffenbart hätte, und die ihr so Angehörigen »die Heiden« wären, »die von Gott nichts wissen«. Wenn es mit dem Wort *Gott* überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muß die Bestimmung auch von ihm, dem Inhalte und Prinzip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm *Neid* zuzuschreiben. Wenn aber vollends das Wort *Geist* einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntnis Gottes als Geistes, die es nicht bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen [kann], sondern zum Denken, zunächst zum reflektierenden Verstande fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll, so mag es fast nicht zu verwundern sein, daß so viele, besonders die Theologen, als näher aufgefordert, sich mit diesen Ideen be-

schäftigen, darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen, und so willig das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts wisse. Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott. – Siehe die gründliche Erläuterung dieser Sätze in der Schrift, aus der sie genommen: *Aphorismen über Wissen und Nichtwissen usf.* von C. F. G. . . . . l, Berlin 1829.[1]

§ 565

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes; der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der *Vorstellung*. Diese gibt den Momenten seines Inhaltes einerseits Selbständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und *aufeinanderfolgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben.

§ 566

In diesem Trennen scheidet sich die *Form* von dem *Inhalte* und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu

---

1 Carl Friedrich Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*, Berlin 1829 – Vgl. Hegels Rezension dieser Schrift in *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1829, → Bd. 11

besonderen Sphären oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.

§ 567

α) In dem Momente der *Allgemeinheit,* der Sphäre des reinen *Gedankens* oder dem abstrakten Elemente des *Wesens* ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das *Vorausgesetzte,* jedoch nicht Verschlossen-Bleibende, sondern als *substantielle Macht* in der Reflexionsbestimmung der Kausalität *Schöpfer* Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur *sich selbst* als seinen *Sohn* erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung die erste Substanz wesentlich als *konkrete Einzelheit* und Subjektivität, – der *Geist* ist.

§ 568

β) Im Momente der *Besonderheit* aber des Urteils ist dies konkrete ewige Wesen das *Vorausgesetzte,* und seine Bewegung ist die Erschaffung der *Erscheinung,* das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und konkreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im *Verhältnis* stehend, somit des *endlichen* Geistes, welcher als das Extrem der in sich seienden Negativität sich zum Bösen verselbständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit

ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.

§ 569

γ) Im Momente der *Einzelheit* als solcher, nämlich der Subjektivität und des Begriffes selbst, als des in seinen *identischen Grund* zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und der Besonderheit, stellt sich 1. als *Voraussetzung* die *allgemeine* Substanz aus ihrer Abstraktion zum *einzelnen* Selbstbewußtsein verwirklicht und dieses als *unmittelbar identisch* mit dem Wesen, jenen *Sohn* der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt, und in ihm das Böse als *an sich* aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Konkreten sich in das Urteil setzend und in dem Schmerz der *Negativität* ersterbend, in welcher es als unendliche Subjektivität identisch mit sich, aus derselben als *absolute Rückkehr* und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit *für sich* geworden ist, – die Idee des ewigen, aber *lebendigen* und in der Welt gegenwärtigen Geistes.

§ 570

2. Diese objektive Totalität ist die an sich seiende *Voraussetzung* für die *endliche* Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts, für dasselbe daher zunächst ein *Anderes* und *Angeschautes,* aber die Anschauung der *an sich* seienden Wahrheit, durch welches Zeugnis des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst sich für sich als das Nichtige und Böse bestimmt und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittels des Glaubens an die darin *an sich* vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eigenen Willens sich zu entäußern und mit jenem Beispiel und seinem *Ansich* in dem Schmerze der Negativität sich zusammenzuschließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3. durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbstbewußtsein bewirkt

und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen ist.

§ 571

Diese drei Schlüsse, die den einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe konkreter Gestalten der Vorstellung expliziert. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum *Denken*, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der *Philosophie*.

Wird das Resultat, der *für sich* seiende Geist, in welchem alle Vermittlung sich aufgehoben hat, in nur *formellem*, inhaltslosem Sinne genommen, so daß der Geist nicht zugleich als *an sich* seiender und objektiv sich entfaltender gewußt wird, so ist jene unendliche Subjektivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtsein, die *Ironie*, welche allen objektiven Gehalt sich zunichte, zu einem *eitlen* zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und damit einen[2] zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung gibt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist und, mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine unendliche Form, die bei sich seiende Selbstmanifestation, die Einseitigkeit des Subjektiven, worin sie die Eitelkeit

2 C: »und einen damit«

des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und für sich seienden Inhalt und ihn als Objekt hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist insofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.

C
Die Philosophie

§ 572

Diese Wissenschaft ist insofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der ersteren, deren subjektives Produzieren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbständige Gestalten, in der *Totalität* der zweiten, deren in der Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige *Anschauung* vereint und dann zum *selbstbewußten Denken* erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte *Begriff* der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist.

§ 573

Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Notwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung sowie von der Notwendigkeit der beiden *Formen, einerseits* der unmittelbaren Anschauung und ihrer *Poesie* und der *voraussetzenden* Vorstellung, der objektiven und äußerlichen *Offenbarung, andererseits* zuerst des subjektiven Insichgehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identifizierens des *Glaubens* mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das *Anerkennen* dieses Inhalts und seiner Form und die *Befreiung* von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst

zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Notwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht.*

Es könnte hier der Ort zu sein scheinen, das *Verhältnis der Philosophie zur Religion* in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektierenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurteilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf dem Grund dieser Erkenntnis der Formen läßt sich die wahrhafte Überzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weiteren Inhalte der äußeren Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit *für alle Menschen,* der Glaube beruht auf dem *Zeugnis des Geistes,* der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugnis, an sich substantiell, faßt sich, insofern es sich zu explizieren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich spekulativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt antue und *inkonsequent* gegen sie sei. Durch diese Inkonsequenz korrigiert er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Wider-

sprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen und so seinem Prinzipe, der formellen *Identität*, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht ihn in der Tat zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werts der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe sein kann. Es ist auf dem Grund der Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres spekulativen Inhalts, daß sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott *zu wenig* in ihr, für *diese* zu viel.

Die Beschuldigung des *Atheismus*, die[3] man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, – daß sie *zu wenig* von Gott habe, ist selten geworden; desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, daß sie *zu viel* davon habe; so sehr, daß dies nicht sowohl für eine Beschuldigung als für ein erwiesenes oder selbst keines Beweises bedürftiges, für ein bares *Faktum* gilt. Besonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit sich des Beweisens ohnehin entübrigt glaubt, überläßt im Einklange mit der leeren Verstandesphilosophie, der sie so sehr entgegengesetzt sein will, in der Tat aber ganz auf

3 BCW: »den«

dieser Bildung beruht, sich der Versicherung, gleichsam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philosophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus sei. Man muß sagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus, des Atheismus als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und individiöser aussieht (vgl. § 71 Anm.). Die Beschuldigung des Atheismus setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem *inhaltsvollen* Gott voraus und entsteht dann daher, daß die Vorstellung die eigentümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wiederfindet. Es kann nämlich wohl die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise sowie hiermit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausschließend ist. Die Beschuldigung des Pantheismus statt des Atheismus gegen die Philosophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philosophie *zu viel Gott* hat, so sehr, daß er ihrer Versicherung nach sogar Alles, und Alles Gott sein solle. Denn diese neue Theologie, welche die Religion nur zu einem subjektiven Gefühle macht und die Erkenntnis der Natur Gottes leugnet, behält damit weiter nichts als einen Gott *überhaupt* ohne objektive Bestimmungen. Ohne eigenes Interesse für den konkreten, erfüllten Begriff Gottes betrachtet sie solchen nur als ein Interesse, welches *andere* einmal gehabt haben, und behandelt deswegen das, was zur Lehre von der konkreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas *Historisches*. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§ 72) – die indische gegen Affen, Kühe

usf. oder gegen den Dalai-Lama, die ägyptische gegen den Ochsen usw. – ist immer Verehrung eines Gegenstandes, der bei seinen absurden Bestimmungen auch das Abstrakte der Gattung, *des Gottes überhaupt*, enthält. Wenn jener Ansicht solcher Gott hinlänglich ist, um Gott in allem, was Religion genannt wird, zu finden, so muß sie solchen wenigstens auch in der Philosophie anerkannt finden und kann diese nicht wohl des Atheismus mehr bezichtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorstellung an ihrer abstrakten Allgemeinheit festhält, *außerhalb* welcher alle Bestimmtheit fällt, so ist ferner die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hierdurch *in fester, ungestörter Substantialität* verbleibt. Mit solcher Voraussetzung wird auch bei der *an und für sich seienden Allgemeinheit*, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird und in welcher das Sein der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, daß *die weltlichen Dinge doch ihr Sein* behalten und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu der, welche sie die *pantheistische* nennen, – daß *Alles*, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, *sei*, Substantialität besitze, und dies Sein der weltlichen Dinge sei Gott. – Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgendeine Philosophie für Pantheismus ausgeben, dies einzusehen nicht fähig und willens sind – denn eben die Einsicht von Begriffen ist es, was sie nicht wollen –, so hätten sie es vor allem nur als *Faktum* zu konstatieren, daß *irgendein Philosoph* oder

irgendein Mensch in der Tat den *allen* Dingen an und für sich seiende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen [habe], daß irgendeinem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sei außer ihnen selbst allein. Dieses Faktum will ich noch in dieser exoterischen Betrachtung beleuchten; was nicht anders geschehen kann, als daß die Fakta selbst vor Augen gelegt werden. Wollen wir den sogenannten Pantheismus in seiner poetischen, erhabensten oder, wenn man will, krassesten Gestalt nehmen, so hat man sich dafür bekanntlich in den *morgenländischen* Dichtern umzusehen, und die breitesten Darstellungen finden sich in dem *Indischen.* Unter dem Reichtum, der uns hierüber geöffnet ist, wähle ich aus der uns am authentischsten vorliegenden *Bhagavad-gita* und unter ihren zum Überdruß ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der sprechendsten Stellen aus. In der zehnten Lektion (bei Schlegel S. 162[4]) sagt *Krischna* von sich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. – Ich bin unter den Gestirnen die strahlende Sonne, unter den lunarischen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verstand der Lebendigen usf. Unter den Rudrus bin ich Schiwa, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalaya usf., unter den Tieren der Löwe usf., unter den Buchstaben bin ich A, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling usf. Ich bin der Same aller Dinge, es gibt keines, das ohne mich ist usf.

Selbst in diesen ganz sinnlichen Schildereien gibt sich *Krischna* (und man muß nicht meinen, außer Krischna sei hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie er vorhin sagte, er sei Schiwa, auch Indra, so ist von ihm nachher

4 *Bhagavad-gita*, hrsg. v. August Wilhelm von Schlegel, Bonn 1823

(11. Lekt., Sl. 15) gesagt, daß auch Brahma in ihm sei) nur für das *Vortrefflichste* von Allem, aber nicht für *Alles* aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer *wesentlichen* unter ihnen, die *er* sei. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heißt, er sei der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen, so ist diese Totalität von den Lebendigen selbst als einzelnen Existenzen unterschieden. Man kann hiermit selbst solche die Göttlichkeit in ihrer Existenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht *Pantheismus* nennen; man müßte vielmehr nur sagen, die unendlich vielfache empirische Welt, das *Alles,* sei auf eine beschränktere Menge von wesentlichen Existenzen, auf einen *Polytheismus,* reduziert. Aber es liegt schon im Angeführten, daß selbst auch diese Substantialitäten des Äußerlichexistierenden nicht die Selbständigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können; sogar Schiwa, Indra usf. lösen sich in dem *einen* Krischna auf.
Zu dieser Reduktion geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lekt., Sl. 7 ff.) fort; *Krischna* spricht: Ich bin der *Ursprung* der ganzen Welt und ihre *Auflösung.* Vortrefflicher als mich gibt es nichts. An mir hängt das Universum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in Sonne und Mond, der mystische Name in allen heiligen Büchern usf., das Leben in allem Lebendigen usw., der Verstand der Verständigen, die Kraft der Starken usf. Er fügt dann hinzu, daß durch die *Maya* (Schlegel: Magia), die auch nichts Selbständiges, sondern nur die seinige ist, durch die eigentümlichen Qualitäten, die Welt getäuscht, ihn, den *Höheren, den Unwandelbaren,* nicht erkenne, daß diese Maya schwer zu durchbrechen sei; die aber Teil an ihm haben, haben sie überwunden usf. – Die Vorstellung faßt sich dann in den einfachen Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischna, schreitet der mit der Wissenschaft Begabte zu mir fort: Wasudewa

(d. i. Krischna) ist das *All*; wer diese Überzeugung hat, dieser Großsinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu anderen Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig Einsichtigen ist beschränkt. Die Toren halten mich für *sichtbar, – mich den Unsichtbaren, Unvergänglichen,* usf. – *Dieses All,* als welches sich Krischna ausspricht, ist ebensowenig als das Eleatische *Eine* und die Spinozistische *Substanz* das *Alles.* Dies Alles vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen als das *Akzidentelle* bestimmt, das nicht an und für sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einen hat, welches, verschieden von jenem Akzidentellen, allein das Göttliche und Gott sei. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des *Brahman* fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächsten Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden. *Colebroke*[5] und viele andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als *Monotheismus* bestimmt. Daß diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes, und zwar geistigen Gottes, ist so wenig konkret in sich, sozusagen so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, ebensosehr der tollste Polytheismus zu sein. Aber die Abgötterei des elenden Inders, indem er den Affen oder was sonst anbetet, ist immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß *Alles* Gott, Gott *Alles* sei. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus getan ist, wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst *bestimmt* ist. Denn jene Einheit, insofern sie abstrakt in sich und hiermit leer ist, führt es sogar selbst herbei, *außer* ihr das Konkrete überhaupt, sei es als eine Menge von Göttern oder von empiri-

5 Henry Thomas Colebrooke, 1756–1837, Hauptbegründer der Indologie

schen, weltlichen Einzelheiten, selbständig zu haben. Jenen Pantheismus sogar könnte man konsequent nach der seichten Vorstellung desselben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derselben Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur *eine* Welt gibt, somit in diesem Pantheismus auch nur *einen* Gott. Die leere numerische Einheit muß etwa von der Welt prädiziert werden, aber diese abstrakte Bestimmung hat weiter kein besonderes Interesse; vielmehr ist diese numerische Einheit eben dies, in ihrem *Inhalte* die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Endlichkeiten zu sein. Es ist aber jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbestimmten Blauen schwebende Vorstellung von der Welt als *einem Dinge, dem All,* konnte man etwa mit Gott verknüpfbar ansehen; nur daraus wurde es möglich, daß man dafür hielt, daß gemeint worden sei, Gott sei die Welt; denn wäre die Welt, wie sie ist, als Alles, als die endlose Menge der empirischen Existenzen genommen worden, so hätte man doch wohl nicht es auch nur für möglich gehalten, daß es einen Pantheismus gegeben, der von solchem Inhalte behauptet habe, er sei Gott.

Will man, um noch einmal auf das Faktische zurückzukommen, das Bewußtsein des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einesteils in die bestimmungslose Einheit des abstrakten Denkens, andernteils in die ermüdende, selbst litaneiartig werdende Durchführung am Besonderen, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muß man sich bei den Mohammedanern umsehen. Wenn z. B. bei dem vortrefflichen *Dschelaleddin Rumi* insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben wird, so ist diese geistige Einheit eine *Erhebung* über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Äußerliche, Vergängliche des

unmittelbaren Natürlichen wie des empirischen, weltlichen Geistigen ausgeschieden und absorbiert wird.*
Ich enthalte mich, die Beispiele von den religiösen und poetischen Vorstellungen zu vermehren, die man pantheistisch zu nennen gewohnt ist. Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z. B. der Eleatischen oder Spinozistischen, ist schon früher (§ 50 Anm.) erinnert worden, daß sie so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies *Alles* vielmehr keine Wahrheit hat und daß man sie richtiger als *Monotheismen* und, in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als *Akosmismen* zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die *Substanz* fassen.

* Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer näheren Vorstellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Übertragung des Herrn *Rückert*[6], aus der sie genommen sind, geben mögen:

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.
Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träum', ich sah in allen Träumen Eines.
Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.
Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.

V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines ursprünglich Eines nur.
Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Sein und deines nur.
Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.
Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel gehn
Zu ruhn im engen Raume des Herzensschreines nur?
Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?

6 Friedrich Rückert, »Mewlana Dschelaleddin Rumi«, in *Taschenbuch der Damen auf das Jahr 1821;* Hegel zitiert nur einzelne Verspaare, nicht die vollständigen Gedichte.

Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?
Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?
Herz, ob du schwimmst in Fluten, ob du in Gluten glimmst:
Flut ist und Glut *ein* Wasser; sei *deines, reines* nur.

IX. Ich sage dir, wie aus dem Ton der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Tone blies den Odem ein der *Liebe.*
Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:
Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der *Liebe.*
Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublättern sets den Rosenhain der *Liebe.*
Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweihn der *Liebe.*
Ich kann die Rätsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Rätsel Lösung ist allein der *Liebe.*

XV. Wohl endet Tod des Lebens Not,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es sei vom Tod bedroht.
Denn *wo die Lieb' erwachet, stirbt*
Das Ich, der dunkele Despot.
Du laß ihn sterben in der Nacht
Und atme frei im Morgenrot.

Wer wird in dieser über das Äußerliche und Sinnliche sich aufschwingenden Poesie die prosaische Vorstellung erkennen, die von dem sogenannten Pantheismus gemacht wird und die vielmehr das Göttliche in das Äußerliche und Sinnliche herabversetzt? Die reichen Mitteilungen, welche uns Herr *Tholuck* in seiner Schrift, *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik* [Berlin 1825], von den Gedichten Dschelaleddins und anderer gibt, sind eben in dem Gesichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede ist. In der Einleitung beweist Herr Th., wie tief sein Gemüt die Mystik erfaßt hat; er bestimmt daselbst auch näher den Charakter der morgenländischen und den der abendländischen und christlichen gegen dieselbe. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie die gemeinschaftliche Bestimmung, Mystik zu sein. Die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus, sagt er S. 33, enthält die innere Lebendigkeit des Gemüts und Geistes, welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche *Alles,* das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonst läßt Herr Th. es bei den gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erörterung derselben hatte zunächst für den Gefühlsstandpunkt des Herrn Verfassers kein Interesse; man sieht ihn selbst aber durch eine nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen. Wo er jedoch sich auf das Philosophieren einläßt (S. 12 f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus.

Von den orientalischen, insbesondere mohammedanischen Vorstellungsweisen kann man mehr sagen, daß das Absolute als die *schlechthin allgemeine Gattung* erscheint, welche den Arten, den Existenzen, einwohnt, aber so, daß diesen keine wirkliche Realität zukommt. Der Mangel dieser sämtlichen Vorstellungsweisen und Systeme ist, nicht zur Bestimmung der Substanz als *Subjekt* und als *Geist* fortzugehen.
Diese Vorstellungsweisen und Systeme gehen von dem einen und gemeinschaftlichen Bedürfnisse aller Philosophien wie aller Religionen aus, eine Vorstellung von Gott und dann von dem *Verhältnis* desselben und der Welt zu fassen. In der Philosophie wird es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältnis zur Welt bestimmt. Der reflektierende Verstand fängt damit an, die Vorstellungsweisen und Systeme des Gemüts, der Phantasie und der Spekulation zu verwerfen, welche den Zusammenhang Gottes und der Welt ausdrücken; und um Gott rein im Glauben oder Bewußtsein zu haben, wird er als das Wesen von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden. Nach dieser Scheidung tritt aber die Überzeugung auch von der *Beziehung* der Erscheinung auf das Wesen, des Endlichen auf den Unendlichen usf. und damit die nun reflektierende Frage nach der Natur dieser Beziehung ein. Es ist in der Form der Reflexion über sie, wo die ganze Schwierigkeit der Sache liegt. Diese Beziehung ist es, welche das *Unbegreifliche* von jenen, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt wird. Am Schlusse der Philosophie ist nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoterischen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was *Begreifen* heiße. Da aber mit dem Auffassen dieser Beziehung das Auffassen der Wissenschaft überhaupt und alle Beschuldigungen gegen dieselbe zusammenhängen, so mag noch dies darüber erinnert werden, daß, indem die Philosophie es allerdings mit der *Einheit* überhaupt, aber nicht mit der

abstrakten, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der *konkreten* Einheit (dem Begriffe) zu tun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu tun hat, – daß jede Stufe des Fortgangs eine *eigentümliche Bestimmung* dieser konkreten *Einheit* ist und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. Denjenigen nun, welche über die Philosophie urteilen und sich über sie äußern wollen, wäre zuzumuten, daß sie sich auf diese *Bestimmungen* der *Einheit* einließen und sich um die Kenntnis derselben bemühten, wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen *eine große Vielheit* und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntnis hiervon und noch weniger eine Bemühung damit, daß sie vielmehr, sowie sie von *Einheit* – und die *Beziehung* enthält sogleich *Einheit* – hören, bei der ganz abstrakten, *unbestimmten Einheit* stehenbleiben und von dem, worein allein alles Interesse fällt, nämlich der Weise der Bestimmtheit der Einheit, abstrahieren. So wissen sie nichts über die Philosophie auszusagen, als daß die trokkene Identität ihr Prinzip und Resultat und daß sie das Identitätssystem sei. An diesen begrifflosen Gedanken der Identität sich haltend, haben sie gerade von der konkreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philosophie gar nichts, sondern vielmehr sein Gegenteil gefaßt. Sie verfahren in diesem Felde wie in dem physischen die Physiker, welche gleichfalls wohl wissen, daß sie mannigfaltige sinnliche Eigenschaften und Stoffe – oder gewöhnlich *nur* Stoffe (denn die Eigenschaften verwandeln sich ihnen gleichfalls in Stoffe) – vor sich haben und daß diese Stoffe auch in *Beziehung* aufeinander stehen. Nun ist die Frage, welcher Art diese Beziehung sei, und die Eigentümlichkeit und der ganze Unterschied aller natürlichen, unorganischen und lebendigen Dinge beruht allein auf der *verschiedenen Bestimmtheit dieser Einheit.* Statt aber diese Einheit in ihren verschiedenen Bestimmtheiten zu

erkennen, faßt die gewöhnliche Physik (die Chemie mit eingeschlossen) nur die eine, die äußerlichste, schlechteste auf, nämlich die *Zusammensetzung*, wendet nur sie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an und macht es sich damit unmöglich, irgendeines derselben zu fassen. – Jener schale Pantheismus geht so unmittelbar aus jener schalen Identität hervor; die, welche dies ihr eigenes Erzeugnis zur Beschuldigung der Philosophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der *Beziehung* Gottes auf die Welt, daß von dieser Kategorie, *Beziehung*, das eine, aber auch nur das *eine Moment*, und zwar das Moment der Unbestimmtheit, die *Identität* ist; nun bleiben sie in dieser Halbheit der Auffassung stehen und versichern faktisch falsch, die Philosophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich beides, die Welt sosehr als Gott, feste Substantialität hat, so bringen sie heraus, daß in der philosophischen Idee Gott *zusammengesetzt* sei aus Gott und der Welt; und dies ist dann die Vorstellung, welche sie vom Pantheismus machen und welche sie der Philosophie zuschreiben. Die, welche in ihrem Denken und Auffassen der Gedanken nicht über solche Kategorien hinauskommen und von denselben aus, die sie in die Philosophie, allwo dergleichen nicht vorhanden ist, hineintragen, ihr die Krätze anhängen, um sie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt hervortun, sogleich und sehr leicht dadurch, daß sie eingestehen, diese Beziehung enthalte für sie einen Widerspruch, von dem sie nichts verstehen; daher sie es bei der ganz *unbestimmten Vorstellung* solcher Beziehung und ebenso der näheren Weisen derselben, z. B. der Allgegenwart, Vorsehung usf., bewenden lassen müssen. *Glauben* heißt in diesem Sinne nichts anderes, als nicht zu einer bestimmten Vorstellung fortgehen, auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen. Daß Menschen und Stände von ungebildetem Verstande mit unbestimmten Vorstellungen befriedigt sind,

ist zusammenstimmend; aber wenn gebildeter Verstand und Interesse für die reflektierende Betrachtung in dem, was für höheres und das höchste Interesse anerkannt wird, mit unbestimmten Vorstellungen sich begnügen will, so ist schwer zu unterscheiden, ob es dem Geiste mit dem Inhalt in der Tat *Ernst* ist. Wenn es aber denen, die an dem angegebenen kahlen Verstande hängen, z. B. mit der Behauptung der *Allgegenwart* Gottes in dem Sinne *Ernst* würde, daß sie den Glauben daran in bestimmter Vorstellung sich präsent machten, in welche Schwierigkeit würde der Glaube, den sie an *wahrhafte Realität* der sinnlichen Dinge haben, sie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl wie Epikur in den Zwischenräumen der Dinge, d. i. in den *Poren* der Physiker, wohnen lassen wollen, als welche Poren das Negative sind, was *neben* dem Materiell-Reellen sein soll. Schon in diesem *Neben* würden sie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, – ihr Alles, als das Außereinander des Raumes bestimmt. Indem sie aber Gott eine Wirksamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in seiner Beziehung auf sie, zuschreiben würden, so hätten sie die unendliche Zersplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, sie hätten die schlechte Vorstellung, welche sie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der Tat nur als die eigene notwendige Konsequenz ihrer schlechten Vorstellungen von Gott und der Welt. Dergleichen wie die vielbesprochene Einheit oder Identität aber der Philosophie aufzubürden, ist eine so große Sorglosigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d. h. nicht die abstrakte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn faktische Behauptungen aufgestellt werden und die Fakta Gedanken und Begriffe sind, so ist es unerläßlich, dergleichen zu fassen. Aber auch die Erfüllung dieser Anforderung hat sich dadurch überflüssig

gemacht, daß es längst zu einem *ausgemachten* Vorurteil geworden, die Philosophie sei Pantheismus, Identitätssystem, All-Eins-Lehre, so daß derjenige, der dies Faktum nicht wüßte, entweder nur als unwissend über eine bekannte Sache oder als um irgendeines Zwecks willen Ausflüchte suchend behandelt würde. – Um dieses Chorus willen habe ich geglaubt, mich weitläufiger und exoterisch über die äußere und innere Unwahrheit dieses angeblichen Faktums erklären zu müssen; denn über die äußerliche Fassung von Begriffen als bloßen Faktis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegenteil verkehrt werden, läßt sich zunächst auch nur exoterisch sprechen. Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität wie des Erkennens und der Begriffe ist die Philosophie selbst.

§ 574

Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denkende* Idee, die wissende Wahrheit (§ 236), das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische so ihr *Resultat* als das *Geistige*, daß es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur *an sich* und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der *Erscheinung*, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.

§ 575

Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der *Schluß* aus, welcher das *Logische* zum Grunde als Ausgangspunkt und die *Natur* zur Mitte hat, die *den Geist* mit demselben zusammenschließt. Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste. Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sie[7] zwar nicht zu Extremen end-

7 AW: »sie« – C: »sich«

licher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlösse; denn der Schluß ist *in der Idee* und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und *an sich* die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des *Übergehens* und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist.

§ 576

Diese Erscheinung ist im *zweiten Schlusse* insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Prozesses ist, die Natur *voraussetzt* und sie mit dem *Logischen* zusammenschließt. Es ist der Schluß der geistigen *Reflexion* in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjektives *Erkennen,* dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.

§ 577

Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozeß der *subjektiven* Tätigkeit der Idee und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozeß der *an sich*, objektiv, seienden Idee. Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen (§ 575/6) bestimmt dieselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν, τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.
Αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.
Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.[8]

---

8 1072 b 18–30: »Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat. Also ist jenes, das Gedachte, in noch vollerem Sinne göttlich als das, was die Vernunft Göttliches zu enthalten scheint, und die Spekulation ist das Angenehmste und Beste. Wenn nun so wohl, wie uns zuweilen, der Gottheit immer ist, so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerter. So verhält es sich aber mit ihr. Und Leben wohnt in ihr; denn der Vernunft wirkliche Tätigkeit ist Leben, die Gottheit aber ist die Tätigkeit; ihre Tätigkeit an sich ist ihr bestes und ewiges Leben. Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnet in der Gottheit; denn sie ist Leben und Ewigkeit.« (Übers. H. Bonitz)

ANHANG

Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin

(Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung)
22. Okt. 1818

Meine Herren!
Indem ich heute *zum ersten Male* auf hiesiger Universität *in dem Amte eines Lehrers der Philosophie* auftrete, zu dem mich die Gnade Seiner Majestät des Königs berufen hat, erlauben Sie mir, ein Vorwort darüber vorauszuschicken, daß ich es nämlich für besonders wünschenswert und erfreulich hielt, sowohl gerade in diesem *Zeitpunkte* als auf *hiesigem Standpunkte* in ausgebreitetere *akademische Wirksamkeit* zu treten.

Was den *Zeitpunkt* betrifft, so scheinen diejenigen Umstände eingetreten zu sein, unter denen sich die *Philosophie* wieder *Aufmerksamkeit* und *Liebe versprechen* darf – wo diese beinahe verstummte *Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben* mag. Denn vor kurzem war es einesteils die *Not der Zeit*, welche den *kleinen* Interessen des täglichen Lebens eine so große Wirksamkeit[1] gegeben, andererseits waren es die *hohen Interessen* der Wirklichkeit, das Interesse und die *Kämpfe*, um zunächst das *politische Ganze des Volkslebens und des Staats* wiederherzustellen und zu retten, welche alle Vermögen des Geistes, die Kräfte aller Stände, sowie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß das *innere Leben des Geistes* nicht Ruhe gewinnen konnte; *der Weltgeist*, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt, *nach außen gerissen*, war abgehalten, sich *nach innen* und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigentümlichen Heimat sich zu ergehen und zu genießen. Nun, nachdem dieser *Strom* der

---

1 W: »Wichtigkeit«

Wirklichkeit gebrochen und die *deutsche Nation* überhaupt ihre *Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens,* gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in *dem Staate neben* dem Regiment der *wirklichen* Welt auch das *freie Reich des Gedankens* selbständig emporblühe. Und überhaupt hat sich die *Macht des Geistes* so weit in der Zeit geltend gemacht, daß es nur *die Ideen* sind, und was *Ideen* gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß, was gelten soll, vor der *Einsicht* und dem *Gedanken* sich *rechtfertigen* muß. Und es ist insbesondere dieser *Staat,* der mich nun in sich aufgenommen hat, welcher durch *das geistige* Übergewicht sich zu seinem *Gewicht* in der *Wirklichkeit und im Politischen* emporgehoben, sich an *Macht* und *Selbständigkeit* solchen *Staaten* gleichgestellt hat, welche ihm *an äußeren Mitteln* überlegen gewesen wären. Hier ist die Bildung und die Blüte der *Wissenschaften* eines der wesentlichsten *Momente* selbst im *Staatsleben*; auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunktes, muß auch der *Mittelpunkt* aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die *Philosophie* ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden.

Nicht nur ist es aber das geistige Leben überhaupt, welches ein *Grundmoment* in der Existenz *dieses Staates* ausmacht; sondern näher hat jener große Kampf des Volkes in Verein mit seinem Fürsten um Selbständigkeit, um Vernichtung fremder gemütloser Tyrannei und um Freiheit im *Gemüte* seinen höheren Anfang genommen: es ist *die sittliche Macht des Geistes,* welche sich in ihrer *Energie gefühlt, ihr Panier* aufgesteckt und dies *ihr Gefühl* als Gewalt und *Macht* der *Wirklichkeit* geltend gemacht hat. Wir müssen es für unschätzbar achten, daß unsere Generation in diesem *Gefühle lebt, gehandelt und gewirkt* hat, einem *Gefühle,* worin sich *alles Rechtliche, Moralische und Religiöse* konzentrierte. – In solchem tiefen und allumfassenden *Wirken* erhebt sich der Geist in sich zu seiner Würde, und die Flachheit des Lebens und die *Schalheit* der Interessen geht zugrunde, und [die] Oberflächlichkeit der *Einsicht* und der *Meinungen* steht in

ihrer Blöße da und verfliegt. Dieser *tiefere Ernst*, der *in das Gemüt* überhaupt gekommen ist, ist denn *auch der wahrhafte Boden der Philosophie.* Was der Philosophie entgegensteht, ist einerseits das *Versenktsein* des *Geistes* in die *Interessen* der Not und des Tages, andererseits aber die *Eitelkeit* der *Meinungen*; das Gemüt, von ihr eingenommen, läßt der Vernunft, als welche nicht das Eigene sucht, keinen Raum in sich. Diese Eitelkeit muß sich in ihrem Nichts verflüchtigen, wenn es dem Menschen zur Notwendigkeit geworden, sich um *substantiellen Gehalt* zu bemühen, wenn es so weit gediehen, daß *nur* ein solcher sich geltend machen kann. In solchem *substantiellen Gehalt* aber haben wir die Zeit gesehen, haben wieder den *Kern* sich bilden sehen, dessen weitere Entwicklung nach allen Seiten, der politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Seite unserer Zeit anvertraut ist.

Unser Beruf und Geschäft ist die *Pflegung der philosophischen Entwicklung*, der *substantiellen Grundlage*, die sich nun *verjüngt* und *bekräftigt* hat. Ihre Verjüngung, die ihre nächste Wirkung und Äußerung in der politischen Wirklichkeit zeigte, hat ihre weitere Erscheinung in dem *größeren sittlichen* und *religiösen* Ernste, in der *Forderung* von *Gediegenheit* und *Gründlichkeit* überhaupt, welche an *alle Lebensverhältnisse* ergangen ist; der *gediegenste Ernst* ist an und für sich selbst *der Ernst der Wahrheit*, zu *erkennen*[2]. Dies Bedürfnis, wodurch sich die *geistige* Natur von der bloß *empfindenden* und *genießenden* unterscheidet, ist eben deswegen das Tiefste des Geistes; es ist an sich *allgemeines Bedürfnis*, der Ernst der Zeiten hat es teils *tiefer aufgeregt*, teils ist es ein näheres Eigentum des *deutschen* Geistes. Was die *Auszeichnung der Deutschen in* der Kultur der *Philosophie* betrifft, so zeigt nämlich der Zustand dieses Studiums und die Bedeutung dieses Namens bei den *anderen* Nationen, daß der Name sich noch bei ihnen erhalten, aber seinen

---

2 W: »der Ernst, die Wahrheit zu erkennen.«

Sinn verändert hat, und daß die Sache *verkommen* und verschwunden ist, und zwar so, daß kaum *eine Erinnerung* und *Ahnung* von ihr zurückgeblieben ist. Diese Wissenschaft hat sich zu *den Deutschen* geflüchtet und lebt *allein* noch in *ihnen* fort; uns ist die *Bewahrung* dieses *heiligen Lichtes* anvertraut, und es ist unser Beruf, es zu pflegen und zu nähren und dafür zu sorgen, daß das *Höchste,* was der Mensch besitzen kann, das *Selbstbewußtsein seines Wesens,* nicht erlösche und untergehe. Aber selbst in Deutschland ist die *Flachheit der früheren Zeit vor seiner Wiedergeburt* so weit gekommen, daß sie *gefunden* und *bewiesen zu haben* meinte und *versicherte,* es gebe *keine Erkenntnis der Wahrheit,* Gott, das *Wesen* der Welt und des Geistes sei *ein Unbegreifliches, Unfaßbares;* der Geist müsse bei der *Religion* stehenbleiben und die Religion beim *Glauben, Gefühl* und *Ahnen, ohne vernünftiges Wissen,* das Erkennen betreffe nicht *die Natur des Absoluten,* Gottes, und dessen, was in Natur und Geist *wahr* und *absolut* ist, sondern vielmehr allein teils nur *das Negative,* daß *nichts Wahres erkannt,* sondern daß allein *Unwahres, Zeitliches* und *Vergängliches* gleichsam den *Vorzug* genieße, erkannt zu werden, – teils, was eigentlich darunter gehört, das *Äußerliche,* nämlich das *Historische,* die *zufälligen* Umstände, unter denen das angebliche, vermeintliche Erkennen erschienen ist, und *ebensolche Erkenntnis* sei nur als etwas *Historisches* zu nehmen und nach jenen äußerlichen Seiten *kritisch* und *gelehrt* zu untersuchen[3]; aus seinem Inhalte könne *kein Ernst gemacht* werden. Sie sind so weit gekommen als *Pilatus,* der Römische Prokonsul; wie er Christus das Wort *Wahrheit* nennen hörte, erwiderte er dies mit der Frage: *Was ist Wahrheit?* – in dem Sinne als einer, der mit solchem Worte fertig sei und wisse, daß es keine Erkenntnis der Wahrheit gebe. So ist das, was von jeher für das *Schmählichste, Unwürdigste* gegolten hat, *der Erkenntnis der Wahrheit [zu] entsagen,* von unseren

---

3 Ms u. W: »unternehmen«

Zeiten zum *höchsten Triumphe des Geistes* erhoben worden. Die Verzweiflung *an der Vernunft* war, wie es bis zu ihr gekommen war, noch *mit Schmerz und Wehmut* verknüpft; aber bald hat *der religiöse und sittliche Leichtsinn*, und dann die *Plattheit* und *Seichtigkeit* des *Wissens*, welche sich *Aufklärung* nannte, *frank* und *frei* seine *Ohnmacht* bekannt und seinen *Hochmut in das gründliche Vergessen höherer Interessen* gelegt; – und zuletzt hat die sogenannte *kritische Philosophie* diesem *Nichtwissen* des Ewigen und Göttlichen *ein gutes Gewissen* gemacht, indem sie nämlich versichert hat, *bewiesen zu haben*, daß vom Ewigen und Göttlichen, vom Wahren nichts gewußt werden [könne]; diese vermeinte Erkenntnis hat sich sogar den Namen Philosophie angemaßt, und nichts ist der Seichtigkeit des Wissens sowohl als des Charakters willkommener gewesen, nichts so willkommen von ihr ergriffen worden als diese Lehre, wodurch eben diese Unwissenheit, *diese Seichtigkeit*[4] und *Schalheit* für *das Vortreffliche*, für das Ziel und Resultat alles *intellektuellen* Strebens ausgegeben worden ist. Das Wahre nicht zu wissen und nur Erscheinendes, Zeitliches und Zufälliges, nur das *Eitle* zu erkennen, diese *Eitelkeit* ist es, welche sich in der Philosophie breitgemacht hat und in unseren Zeiten noch breitmacht und das große Wort führt. Man kann wohl sagen, daß, seitdem sich die Philosophie in Deutschland hervorzutun angefangen hat, es nie so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, daß eine solche Ansicht, ein solches Verzichttun auf vernünftiges Erkennen solche Anmaßung und solche Ausbreitung erlangt hätte, – eine Ansicht, welche noch von der vorhergehenden Periode sich *herübergeschleppt* hat und welche *mit dem gediegenen Gefühle*, dem neuen substantiellen Geiste so sehr in *Widerspruch* steht. Diese *Morgenröte eines gediegeneren Geistes begrüße ich*, rufe ich an, *mit ihm nur habe ich es zu tun*, indem ich *behaupte, daß die Philosophie Gehalt haben müsse*, und indem ich *diesen*

4 W: »als diese Lehre der Unwissenheit, wodurch eben diese Seichtigkeit«

Gehalt vor Ihnen entwickeln werde; überhaupt aber rufe ich den *Geist der Jugend dabei* an, denn sie ist die schöne Zeit des Lebens, das *noch nicht in dem Systeme der beschränkten Zwecke der Not befangen* und für sich *der Freiheit einer interesselosen wissenschaftlichen Beschäftigung fähig* ist; ebenso ist sie noch *unbefangen von dem negativen Geiste der Eitelkeit, von dem Gehaltlosen eines bloß kritischen Abmühens.* Ein noch gesundes Herz hat noch den *Mut,* Wahrheit zu verlangen, und das Reich der Wahrheit ist es, in welchem die Philosophie zu Hause ist, welches sie erbaut und dessen wir *durch ihr Studium teilhaftig* werden. Was im Leben wahr und groß und göttlich ist, ist es durch die *Idee*; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen. Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Notwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist *das Reich der Freiheit,* – alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist *geistiger Natur*; und dies Reich des Geistes existiert allein durch das *Bewußtsein* von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Idee.

Ich darf wünschen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen; zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen als dies, daß Sie Vertrauen zu der *Wissenschaft, Glauben* an die *Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst* mitbringen. Der *Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes* ist die erste Bedingung *des philosophischen Studiums*; der Mensch soll sich selbst ehren *und sich des Höchsten würdig achten.* Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken; das verschlossene Wesen des Universums *hat keine Kraft in sich,* welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.[5]

---

5 Bis hierher ist Hegels Rede im 6. Band der *Werke* (zwischen den Vor-

Nach diesem Vorworte trete ich dem Gegenstande dieser Vorlesungen näher, der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*

α) Ich verstehe darunter die Philosophie *in ihrer Begründung* und in ihrem *ganzen systematischen Umfang* – es wird sich innerhalb ihrer selbst näher zeigen, daß ihre *Begründung* nur in ihrem systematischen Umfange ruht. – Die gewöhnliche Vorstellung des Verstandes ist, daß die Begründung u. dgl. vorangehen müsse und außer und nach diesem *Grunde* die Wissenschaft selbst kommen müsse. Die Philosophie ist aber wie das Universum *rund* in sich, es ist kein Erstes und kein Letztes, sondern alles ist getragen und gehalten, – *gegenseitig* und in *Einem.* – Die Absicht dieser Vorlesung ist, Ihnen ein *vernünftiges Bild des Universums* [zu geben]. Ich habe es eben deswegen vorgezogen, mit dem *Ganzen* anzufangen, weil die Teile nur aus dem Ganzen zu begreifen sind. Späterhin werde ich über die einzelnen Teile besondere Vorlesungen [halten], wie ich denn schon in diesem Semester mit der Wissenschaft des Naturrechts anfange.

β)* Dieses Bild des Universums als philosophisches ist nur ein *Gedachtes,* wie es der *Gedanke frei und selbständig* aus sich erzeugt. – Die Philosophie erkennt das, was *ist,* und insofern ist ihr Inhalt nicht jenseits, nicht von dem verschieden, was sich auch dem Sinne, dem äußeren und inneren *Gefühl* darstellt**, was der Verstand erfaßt und sich bestimmt. – Aber wie es *wahrhaft* ist, stellt es sich nur der denkenden Vernunft dar; was ist, ist *an sich* vernünftig, aber darum noch nicht *für* den Menschen, *für* das Bewußtsein; – erst durch die Tätigkeit und Bewegung des Denkens wird

* [am Rand:] β) Enzyklop. auch darum: die Philosophie soll einen *positiven Inhalt* haben und gewinnen; nicht *philosophieren ohne Philosophie.*
** [darüber:] Gott, Welt, des Menschen Bestimmung

---

reden und der Einleitung der *Enzyklopädie* von 1830) abgedruckt. Der übrige Text ist nur im Manuskript überliefert. Vgl. Anm. d. Red. S. 432.

das Vernünftige, das, was wahrhaft ist, für ihn; – nicht ein passives Auffassen – denn wie es *äußerlich* ist, ist es *sinnlich* –, aber ebensowenig ein willkürliches Hervorbringen, Hin- und Her-Räsonieren, sondern *vernünftiges* Denken – ein Denken, in das sich nichts – das Sinnliche, Gemeinte, Subjektive – einmischt, sondern das frei und nur bei sich selbst sich entwickelt. – Die Vernunft, welche das *ist,* was *ist,* und die Vernunft, welche das *Wesen* des Geistes ausmacht, ist *eine* und dieselbe. – Was der Geist aus sich Vernünftiges produziert, das *ist* – ein Objektives, und dies Objektive ist nur vernünftig für ihn, insofern es denkt. – Wie der Mensch die Welt anblickt, so blickt sie ihn [an]; blickt er sie sinnlich, räsonierend an, so gestaltet sie sich für ihn nur sinnlich und in den un[endlich] mannigfaltigen und zerstreuten Zusammenhängen; nur insofern er sie vernünftig anblickt, gestaltet sie für ihn sich vernünftig.

γ) Damit ist im allgemeinen der Standpunkt bezeichnet, auf den sich das Individuum stellt, indem es philosophiert. – Man verlangt oft, man solle in dem, der zur Philosophie hinzutritt, erst das *Bedürfnis der Philosophie* erwecken und ihn auf denjenigen Standpunkt bringen, auf welchem eben die Philosophie Bedürfnis ist. – Erstens ist dies Bedürfnis bei Ihnen, meine Herren, die einen Teil Ihrer Beschäftigung dem Studium der Philosophie widmen wollen, schon vorauszusetzen; dies Bedürfnis mag nun aus einem tieferen inneren Grund kommen oder eine äußerliche Veranlassung haben: die Autorität anderer, der Eltern, Lehrer, die Ihnen dieses aufgegeben haben; aber im allgemeinen ist das, was dem eigentlichen Bedürfnis der Philosophie zugrunde liegt, bei jedem *(denkenden)* Menschen vorauszusetzen; der Mensch fängt nämlich überhaupt von sinnlicher Erkenntnis, sinnlichen Begierden und Trieben an; eine äußerliche Welt legt sich offen vor ihm dar, seine Bedürfnisse und seine Neugierde treiben ihn zu derselben, – die Regungen seiner inneren Empfindungen, seines Herzens, Gefühl von Recht und Unrecht, Gefühl seiner Selbsterhaltung, seiner Ehre usw.

treiben ihn. Dieser Standpunkt [jedoch] befriedigt ihn nicht; das *Vernünftige*, das *instinktmäßig* in ihm ist, und die Reflexion, die sich darauf richtet, führt ihn zum *Allgemeinen* und zum Ursprünglichen dieser erscheinenden Welt, – zum Forschen nach Gründen und Ursachen, nach den Gesetzen, nach dem *Bleibenden* in diesem Wandelbaren und Unsteten; sie führt ihn ferner überhaupt vom Sinnlichen ab, entrückt ihn demselben und stellt ihm den Gedanken eines Ewigen gegen das Zeitliche, eines Unendlichen und Unbeschränkten gegen das Endliche und Beschränkte dar oder macht ihn empfänglich, solche Gedanken von einer allgemeinen Weltordnung, von einem ersten Grund und Wesen aller Dinge aufzunehmen und sie in sich zu nähren. – Hier ist denn schon ein Beginn von Philosophie – in der Idee selbständiger allgemeiner Gesetze, eines Bestehenden, eines absoluten Wesens. Aber dies ist zunächst nur der Standpunkt der Reflexion des Verstandes – oder etwa des Glaubens und Gefühls. Noch steht das Unendliche dem Endlichen gegenüber, das Ewige macht noch den Gegensatz zum Zeitlichen; die Welt ist in zwei getrennte Teile zerrissen, – ein Reich der Gegenwart und ein Reich des *Jenseits*; an jenes bindet mich die Wirklichkeit – mein Bewußtsein –, zu diesem reißt mich der Geist fort; in keinem kann ich *ganz* sein, und in keinem kann ich bleibend verweilen; keines ist für mich befriedigend, jedes hat absolute Ansprüche an mich, und diese Ansprüche sind im *Widerspruch*, und den Widerspruch kann ich nicht lösen, indem ich eines aufgebe, sondern beide behaupten ihr Recht. Dieser Widerspruch ist es, der das nähere Bedürfnis der Philosophie enthält, dessen Auflösung sie zum Ziele hat; der in sich entzweite Geist sucht in ihr, d. h. in sich selbst, seine Versöhnung.

Der Widerspruch kann näher in dreifache Form gefaßt werden:

α) überhaupt [als der] der Objektivität gegen die Freiheit – die äußere Welt gegen mich; ich bin abhängig von Natur – Notwendigkeit – und fühle mich frei; eins [ist]

so stark als das andere. Zwecke meiner Vernunft sind das Gute, das Rechte, das Wahre (die äußere Welt ist ihnen angemessen oder auch nicht) – [wir] fordern die Realisierung derselben schlechthin in der Welt, und diese [ist] selbständig, anderen Gesetzen zu folgen –

β) [der Widerspruch] der objektiven äußeren Welt – in sich selbst ein buntes Reich von Zufälligem und Notwendigkeit; bald scheint dies – das Leben – Zweck zu sein, bald ebenso vergänglich. Das Allgemeine, Gesetze [sind] in ihr selbst ein Mannigfaltiges – eine Sammlung, in welchen noch keine Harmonie ist, diejenige Zusammenstimmung und Einheit, welche zugleich von der Vernunft als *Grund* gefordert wird – und *diese Einheit* – [kann nur] durch Abstraktion bei ihr [ent]stehen – *Wesen* – so ist sie leer – befaßt nicht jene Mannigfaltigkeit in sich –

γ) Aber Ich, die Freiheit in sich selbst – das Mannigfaltigste, Widersprechendste, – *Triebe*, welche, von der Natur in mich gepflanzt, [auf] *meine* Interessen und Genuß gehen und deren Befriedigung mich zugleich zum Untergang führt, – und *Vernunft*, welche deren Aufopferung, Abbruchtun fordert und welche doch die Bedingungen meines Selbstbewußtseins sind.

Diese Widersprüche machen das Rätsel aus, als welches die äußere Natur und mein Inneres mir erscheint. Sie sind es, deren Auflösung die Philosophie zu ihrem Ziele hat; sie sind es, die sich mehr oder weniger in jedem Menschen, in dem das Denken, Selbstbewußtsein erwacht ist, hervortun, die ihn treiben, *Wahrheit* in diesem allgemeinen Gewirre zu suchen.

Jeder hat dieses Bedürfnis, für jeden ist die Auflösung in der *Religion* vorhanden, im Glauben, in der Lehre – Gefühl, Verstand – dem Unendlichen näher gebracht – Lehren ganz in abstrakter Allgemeinheit gehalten – Glauben an die Harmonie – Formen der sinnlichen Vorstellung –

[Religion hat] denselben Zweck, denselben Inhalt [wie die Philosophie, aber sie drückt] *Wahrheit* nicht in *Gestalt* der

Wahrheit, sondern [des] *Gefühl*[s], [des] *Gegebenen*, Geglaubten, Geahnten [aus]. – Unmittelbares Vorstellen – bei der Religion nicht stehenbleiben; – *nicht begriffen – es ist so*; – *unmittelbar* angenommen, nicht als eine *ewige* Wahrheit, sondern in der Weise zeitlicher Geschichten und historischer Wahrheiten. Das Fremdartige, bloß allgemein *Versicherte* abtun!

a) *Religion* ist die Weise, in welcher den Menschen überhaupt das *Bewußtsein* ihres Wesens aufgegangen ist; das Wesen der *Natur* und *ihres Geistes* ist in ihr ihnen *gegenständlich*. Die *Wahrheit* ist ihnen darin *geoffenbart*; in ihr geht der Mensch über seine *bloße Subjektivität, Einzelheit, Bedürftigkeit*, Schranke hinaus, und *der Geist in ihm erfaßt* sich selbst – der *wesentliche Geist* wird *dem wesentlichen Geiste* darin gegenwärtig. In ihr tut der Mensch sich von seinen *beschränkten*, zeitlichen Zwecken, der Not und der Lust der Gegenwart ab, und das Wesen ist frei bei sich – *der innere Gott identisch mit dem äußeren*. Die Religion *soll* deswegen nichts *Subjektives* sein, *nicht dem Subjekt* als solchem angehörig, sondern *seiner Besonderheit* abgetan als reines *denkendes*, als ein reines *allgemeines Wissen*.

Wenn man in neueren Zeiten die Religion zu einem bloß *Meinem, subjektiven Gefühle* gemacht hat, zu einer Angelegenheit, die nur *mich* betreffe, *in mir* vorgehe, was jeder mit sich nach seiner *besonderen* Weise, seiner besonderen Anschauung, seiner Weise seines Seins abzumachen habe, so hat man darin das Moment der *Wahrheit* übersehen. Religion ist *meine* Angelegenheit, ich bin persönlich als *dieser* darin, aber *ich soll* darin sein, – eben *nach meinem Wesen*, nicht meine Partikularität darin geltend machen, sondern vielmehr mich über sie stellen, *über sie hinaus sein*, – abstrahieren, – ich soll als *objektiv* mich darin verhalten; es ist gerade mein *objektives* Sein. Wenn ich esse, trinke, überhaupt auf Zwecke meiner Besonderheit gerichtet bin, dann *bin*, existiere, *lebe*, fühle [ich], bin meiner bewußt nur als ein *Besonderes*. Das religiöse Gefühl und Leben ist

eben das höhere Leben. Im Kultus wird das Göttliche zum *Selbstbewußtsein,* α) ich Besonderer erhebe mich zum Unendlichen, β) umgekehrt das nur Innere, Un[endliche], das nicht Selbstbewußte, wird als ein Selbstbewußtsein – es ist der *selbstbewußte Gott* – wovon nur das Formale, das Selbstbewußtsein, mir als Subjekt zukommt, aber worin ich meine Besonderheit vernichte und eben darum und darin allein die Form ebenso zum Inhalt erhebe – und das Göttliche als Selbstbewußtsein wird.

Diese *Objektivität,* die ebensosehr Subjektivität [ist], macht allein die Religion aus. Aber dies *göttliche Selbstbewußtsein* hat *als Religion* noch *Gestalt,* die ihrem Inhalte, der *Wahrheit, nicht angemessen* ist. In der Religion bleibt *das Gefühl* eine *Hauptform*; aber weiter: die Möglichkeit, die Art und Weise, wie das Wesen bewußt wird, ist die *Vorstellung*; das Verhältnis des Erkennens ist *Glauben*; – auch nur untermischt mit Gedanken. Vorstellung – So *ist* Gott – das *ewige* göttliche Sein und Leben wird *vorgestellt* – in Formen der Äußerlichkeit gefaßt, für die Phantasie, Gott *hat* die Welt *erschaffen*; daß die Vernunft dies ist, – und als ein Handeln nach außen, als ein *Geschehen,* nach der Weise und in Verhältnissen der Endlichkeiten. – *Sich selbst anzuschauen,* sich gegenüberzutreten, *für sich* selbst zu werden: *Erzeugung eines Sohnes.* Die ewige Einheit dieses göttlichen Gegenstands wird zwar als *Geist* ausgesprochen, aber *als ein Drittes,* das *ausgehe* von Vater und Sohn, nicht als das, worin allein jene beiden ersten Momente *ihr reelles Sein* haben. Weitere äußere [Vorstellungen]: Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. So Mensch, *Selbstbewußtsein zur Erkenntnis des Guten und Bösen* als eine *zufällige Geschichte, Verführung,* etwas Unrechtes. Ebenso *Versöhnung* des Geistes mit sich selbst, *Identität der göttlichen und menschlichen Natur* als ein nur *äußeres Geschehen, zeitliches Geschehen* – Anschauung in einem *anderen,* als an einem *besonderen Individuum,* nicht als an und für sich selbst in der Vernunft.

In allem dieser Weise der Vorstellung ist eine *Fremdartigkeit, Äußerlichkeit, in Zeit und Raum – andere* Zeit, *anderer* Raum, andere *Wirklichkeiten.* Der Kern darin ist das Meine, denn es ist vernünftig. Aber diese Gestalt ist mir eine andere, deswegen nicht *durchdrungen,* nicht *begriffen.* Deswegen kann der Geist *nicht bei der Gestalt der Religion stehenbleiben* – ohnehin nicht als *rein subjektive Empfindung,* denn dies ist die *tierische* Form des vernünftigen Selbstbewußtseins –, aber auch nicht bei jener Form der *Vorstellung.* Form wegnehmen – Vernunft gedacht – dann: Ich schaue *mich* darin, weiß mich darin – begreife das *Notwendige,* als eigene Bestimmung der Vernunft.
Philosophie [hat] also *denselben Zweck und Gehalt* mit der Religion, nur nicht [als] *Vorstellung,* sondern *Denken**. Die Gestalt der Religion [ist] deswegen unbefriedigend für das höher *gebildete Bewußtsein,* – [es] muß erkennen wollen, die Form *der Religion* aufheben, – aber *allein* darum, um *ihren Inhalt zu rechtfertigen.* Dies dann die wahrhafte Rechtfertigung, nicht die geschichtliche, gelehrte, äußerliche. Das Ewige hat nicht im Zeitlichen seine Begründung, in Fakta usf. Jenes ist das *Zeugnis* des Geistes.
Damit ist denn auch der *Standpunkt* der Philosophie festgestellt. *Erkenntnis der Wahrheit ist Zweck an und für sich selbst,* hat nicht ihren Zweck *außer ihr in einem Anderen.* Ihre Grundbestimmung ist nicht, *nützlich* zu sein, d. h. seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen zu haben. Es läßt sich dies besser sagen als Aristoteles im ersten Buch seiner *Metaphysik.* Es ist die höchste Weise der Existenz und Tätigkeit des Geistes, sein Leben in seiner Freiheit. Alle anderen Weisen haben nicht diese Freiheit. Weise der Existenz – Essen und Trinken, Schlafen, Bequemlichkeit des Lebens, Reichtum, Genuß. *Geistigere* Arten – Recht verteilen, Vaterland verteidigen, Staatsleben – in *diesem großen* Ganzen der *Wirklichkeit. Dort ein beschränkter Zweck,* hier *allgemein geistige.* Aber die Gegenstände der Rechtsverwal-

* [darüber:] Ihre Bewährung [?] ist nicht Autorität, Glauben.

tung sind selbst beschränkte Zwecke des Eigentums – Staatsleben treibt sich ebenso in zufälligen, gegebenen Einzelheiten; – Religion wie Philosophie [hat] zum Gegenstande den höchsten [Zweck] – unbeschränkt, – ist ein Umgehen mit ihm. – Wie die Religion als *Pflicht für sich selbst* vorgestellt [wird] – das Individuum im *Dienste Gottes – ein selbständiges Reich und Leben,* zu dem *das Individuum als einem Heiligen hinzutritt,* nicht nur daraus *für sich* etwas zu machen, was *ihm beliebt* und seinen *Zwecken* dient, sondern in ihm *seine eigenen Zwecke vielmehr aufgibt* –, so ist die Philosophie [noch] vielmehr *die Region, in der der Mensch sein Belieben und seine besonderen Zwecke aufzugeben* hat, nicht mehr *sich,* das *Seine* sucht, sondern sich dadurch *ehrt,* dessen *teilhaftig* zu sein, als eines *von ihm* Unabhängigen, *Selbstbestehenden.* Verkehr *mit der Philosophie* ist als der *Sonntag des Lebens* anzusehen. Es ist eine der größten Institutionen, daß im gewöhnlichen bürgerlichen Leben die Zeit verteilt [ist] zwischen Geschäften des Werktags, den Interessen der Not, des äußerlichen Lebens, [wo der] Mensch versenkt [ist] in die endliche Wirklichkeit, – und einem Sonntag, wo der Mensch sich diese Geschäfte abtut, sein Auge von der Erde zum Himmel erhebt, seiner Ewigkeit, Göttlichkeit seines Wesens sich bewußt wird. Der Mensch arbeitet die Woche durch um des Sonntags willen, hat nicht den Sonntag um der Wochenarbeit willen. So ist die Philosophie Bewußtsein – Zweck für sich selbst – und aller Zweck für sie. Im wirklichen Leben widmen sich einige Einzelne dem Stande der Religion*, um ihr Bewußtsein in den anderen aufzuregen, zu erhalten und ihnen behilflich darin zu sein. Vormals hat es auch einen Stand gegeben, der ohne Lehre für andere sich bloß dem Dienste des Ewigen weihte, – Menschen, welche von der übrigen Gesellschaft ausgeschlossen und aufgeopfert [sind], damit dies nutzlose Leben, der von anderen Sorgen und Beschäftigungen unverstrickte Dienst und Beschäftigung im Göttlichen

* [darüber:] Staatsveranstaltung

existiere. Dieser Stand ist mehr oder weniger verschwunden; aber die Wissenschaft, ebenso dieses interesselose, freie Geschäft, hat zum Teil angefangen, an seine Stelle zu treten; und zur Vollendung dessen, was der Staat in der Wirklichkeit einzurichten hat, gehört auch noch dies, daß für die Existenz der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie ein eigener *Stand*, eine eigene Existenz gewidmet sei. Aber diese völlige Ausscheidung kann nur partiell sein, – die Vernunft fordert zu ihrer Existenz eine ausgebreitetere, weiter sich verzweigende Wirklichkeit. Aber ebenso wesentlich ist, daß der Geist nicht in ihrer Endlichkeit versenkt bleibe, und die Philosophie ist die Region, in welcher er sich als seinem höheren Leben einheimisch wissen und erhalten soll; – dies höhere Selbstbewußtsein macht die Grundlage und Substanz der übrigen, in die Endlichkeiten ausgehenden Lebensbreite aus, – das seine Wurzel, Erleuchtung, Gewährung und Bekräftigung, Heiligung darin findet.

Damit ist auch der *Nutzen* der Philosophie ausgesprochen, denn vom Nutzen einer Wissenschaft pflegt auch gesprochen zu werden. Die Wahrheit ist um ihrer selbst willen, und alle weitere Wirklichkeit ist eine Verkörperung, äußerliche Existenz derselben; – hier entstehen die anderen Zwecke. Sie ist der Träger, die Substanz derselben. Alles hat nur ein Bleiben, vollführt sich, insofern es seinem Begriffe gemäß, insofern es in der Wahrheit ist. Das Verhältnis zu anderen Zwecken – Zwecken des Lebens oder der Wissenschaft. – Das Tiefste ist auch das Allgemeine (hat seine Anwendung auf alles, aber nicht nur eine äußere Anwendung). Aber ferner wahres Erkennen – das Substantielle – macht den Grund und Träger von allem aus. Alle anderen Zwecke sind untergeordnet, können nur ihre Ausführung und Verwirklichung erlangen dadurch, daß sie *der Substanz gemäß* [sind] – sonst nichtig in sich selbst. *So kann man sagen: Gott ist das Nützlichste, das absolute Nützliche*[6], *weil alle*

6 Ms: »Das Absolute nützlich«

anderen Existenzen nur in ihm bestehen. So hat alle Bildung der *besonderen Wissenschaften* [ihren Grund in der Philosophie] –; was in ihnen wahr ist, ist das, was *Inhalt der Philosophie* ist, – in *Lebensverhältnissen, Staatsinstitutionen, was der Idee gemäß ist* – dies existiert nicht blind für sich wie die äußere Natur und ihre Erzeugnisse, sondern ist Tat des erkennenden Geistes. Das Wahre und Rechte darin [ist] das Philosophische – so [auch] im wirklichen Leben eines jeden *einzelnen,* seine Bestimmung – das Substantielle in *ihr, ihr Zusammenhang, Stelle im Allgemeinen,* ferner die *Ansicht des einzelnen,* die er vom Wesen der *Welt* hat, *welches Verhältnis er sich zu ihm* gibt – das Wahre darin ist Philosophie.

Nutzen in Ansehung des Formellen. *Formelle* Bildung durch die Philosophie ist das Formelle, *Denken überhaupt zu lernen, d. i.* das *Allgemeine* und *Wesentliche festzuhalten* und das Zufällige, Hindernde fallenzulassen. Abstrahieren lernen; dies ist die erste Befähigung zu irgendeinem Geschäft des Lebens, in dem Konkreten das Allgemeine zu erkennen, den Punkt herauszuheben, auf den es ankommt. Ein ungebildeter Mensch bleibt in einer Sache mit allen ihren zufälligen Umgebungen; in seiner Auffassung, Erzählung verwickelt er sich, wie im Handeln, in die zufälligen Umstände und kommt dadurch um die Sache. Der gebildete Mensch, sowie der Mensch von Charakter, hält sich im Auffassen an das Wesentliche – nur an dieses, und vollführt dies. Und das Studium und Beschäftigung mit der Philosophie ist die fortdauernde Gewöhnung an das Wesentliche, das Verschwindenlassen des Zufälligen, Vergänglichen, so wie sie dem Inhalte [nach] eben dies ist, die absoluten Zwecke und das wahrhafte *Sein* kennenzulernen.

Weil nun die Philosophie sich mit dem Wesentlichen beschäftigt, so gilt sie für eine *schwere* Wissenschaft, und die Schwierigkeit wird darein gesetzt, sie zu *verstehen.* Wir wollen uns kurz noch darüber verständigen. a) Die Philosophie ist allerdings eine schwere Wissenschaft, insofern sie

die Wissenschaft des Denkens ist; denn das Leichteste ist α) *Sehen*, Hören, Schmecken, β) sich *Vorstellungen* vom Hören, Sehen machen; deswegen [ist] z. B. *Naturgeschichte* eine *leichte Wissenschaft*, wo man sieht, die Farbe, Gestalten im Raume, fühlt oder, wenn man nicht Gegenwärtiges vorzustellen hat, Sichtbares, Hörbares, Fühlbares usf. [zum Gegenstand hat]. Ferner: die *Gedanken, Begriffe*, Reflexionen, die darin vorkommen, sind *einfachste* und deswegen *leicht*, – *Größe*. In der Philosophie verläßt man allerdings den Boden des *Anschauens*, ihre *Welt* ist *im Gedanken*; es muß einem *Hören und Sehen vergangen* sein.
b) Aber *noch mehr*: *nicht* nur diese *sinnlichen Formen* fallen hinweg, sondern überhaupt alle *sonstigen Stützpunkte*, an die sich das *Bewußtsein* gewöhnt hat. In unserem gewöhnlichen Vorstellen haben wir *Grundlagen*, die ihm sonst bei allem bleiben, z. B. *Gott* bleibt in der Vorstellung feste Grundlage, als ein *Subjekt*, und alles, *was* von ihm gesagt wird, wird nur auf diesen *Grund* aufgetragen, als Eigenschaft; so mein Gefühl und Vorstellung von äußeren Körpern, mein Gefühl von Recht. Es werden die Grundsätze, allgemeinen Vorstellungen, z. B. von Ursache und Wirkung, Kraft, Grund, gebraucht, die man schon hat; man läßt sie gelten, – ein in der Vorstellung vorhandenes Allgemeines bleibt zugrunde liegen, und es werden *nur einzelne Bestimmungen hinzugefügt, anders gestellt oder weggenommen. Den ganzen Umfang* dessen, was uns so in unserem Vorstellen geläufig ist, einesteils allgemeine Sätze, der Inhalt – Tatsachen des Bewußtseins –, [andern]teils Formen, nennt man zusammen den *gemeinen Verstand, gesunden Menschenverstand*. Die so gebrauchten Grundsätze, nach welchen der *Mensch im gewöhnlichen Leben* sich einrichtet, urteilt, [sind eine] Art von *Vorurteilen*, und es ist ein großer Vorteil eines Menschen, gesunden Menschenverstand zu haben, etwas zu beurteilen, zu tun, was steht und geht, was sich anschließt – gemäß dem Geltenden in der Wirklichkeit, und was daher ausführbar und tunlich ist. Aber der gesunde

Menschenverstand hat seine *Grenzen.** In der Philosophie reicht er nicht aus; die Philosophie gibt vielmehr alle diese Stützpunkte, diese Gewohnheiten auf – die gewohnten Anschauungen der Welt, an was er sich im Leben und Denken sonst hält, seinen Begriff vom Wahren, vom Recht, von Gott –

Der Entschluß zu philosophieren wirft sich rein in Denken (– das Denken ist einsam bei sich selbst), – er wirft sich *wie in einen uferlosen Ozean*; alle die bunten Farben, alle Stützpunkte sind verschwunden, alle sonstigen freundlichen Lichter sind ausgelöscht. Nur der *eine* Stern, der *innere Stern* des Geistes leuchtet; er ist der *Polarstern.* Aber es ist natürlich, daß den Geist in seinem Alleinsein mit sich *gleichsam ein Grauen befällt*; *man weiß noch nicht, wo es hinauswolle, wohin man hinkomme.* Unter dem, was verschwunden ist, befindet sich vieles, was man um allen Preis der Welt nicht aufgeben wollte, und in dieser Einsamkeit aber hat es sich noch *nicht wiederhergestellt,* und man ist ungewiß, ob es sich wiederfinde, wiedergeben werde.

Dieser Standpunkt, diese *Ungewißheit,* Unsicherheit, dieses Wanken aller Dinge ist oft unter dem Begriffe [gemeint], was man *Nichtverstehen* heißt. Es wird unter Verstehen dann dies gemeint, daß die philosophischen Ideen von dem *ausgehen* und sich an das *anknüpfen* sollen, was man sonst im *Gemüt, Gedanken* oder *Vorstellung* besitzt; was diesem, dem gemeinen Menschenverstande gemäß ist, sich *anpassend zeigt,* versteht man am leichtesten, wie man überhaupt das am leichtesten versteht, *was man schon weiß,* was im *Gedächtnis* zugleich am geläufigsten ist. So sind Prediger am leichtesten verständlich, wenn sie geläufige Sprüche aus der Bibel anbringen, Dichter, wenn sie das Bekannte des gemeinen bürgerlichen und häuslichen Lebens darstellen. Das Ver-

* [am Rand:] Das Gewohnte; – früher, vor der Entdeckung Amerikas, war es gegen den gesunden Menschenverstand, daß die Erde *rund* sei, daß die Sonne stille stehe, daß es schwarze Menschen gebe. – Immer Staaten gegen den gesunden Menschenverstand –.

ständlichste ist das, was sich unmittelbar an unseren gewohnten Lebens- und Gedankenkreis anpaßt.

Was den *Inhalt* betrifft, so ist jenes, das Verständlichsein, zunächst im Anfang allerdings nicht vorhanden; das Gefühl, die Vorstellung haben ihre *festen Haltungspunkte unmittelbar vor sich, der Glaube**, *diese natürliche* Gewißheit, ist mit der Unmittelbarkeit befriedigt. Aber das *Denken, das von sich ausgeht,* erkennt *dieselben Antworten nur in* ihrer *sich entwickelnden Notwendigkeit,* und es würde nur *eine der Sache nicht gemäße Ungeduld* sein, die *ihre Fragen gleich im Anfang beantwortet, gleich anfangs zu Hause sein* wollte. *Der Geist darf nicht fürchten, etwas zu verlieren, was wahrhaftes Interesse* für ihn hat; es ist seine . . .[?], auf welcher das beruht, was sich in der *Philosophie* für ihn ergibt. Sie wird ihm daher *alles wiedergeben,* was Wahres in den Vorstellungen ist, welche der *Instinkt der Vernunft* zuerst hervorbrachte; aber sie wird . . .

* [am Rand:] hat sich seine Fragen schon beantwortet und hat die bekannten Antworten –
läßt jene Frage und ihre Antworten, Voraussetzungen ganz beiseite liegen. Man bekommt etwas von den *Worten* zu hören, die durchaus geläufig sind.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Professor der Philosophie an der Universität

zu Heidelberg.

Heidelberg,

in August Oßwald's Universitätsbuchhandlung.

1817.

Encyclopädie
der
philosophischen Wissenschaften
im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.
Verwaltung des Oßwald'schen Verlags.
(C. F. Winter.)

1830.